POLIROM

John R. Searle

Realitatea ca proiect social

III 263.085

Plural

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
III 263.085

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PLURAL M

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

JOHN R. SEARLE este profesor de filozofia spiritului și a limbii la Berkeley, University of California. Printre cărțile sale, republicate în tiraje impresionante și traduse în mai mult de douăsprezece limbi, se numără: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, 1969; *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, 1979; *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, 1983; *Minds, Brains and Science*, 1984; *Foundations of Illocutionary Logic*, în colaborare cu Daniel Vanderveken, 1985; *The Rediscovery of the Mind*, 1995; *The Construction of Social Reality*, 1996; *The Mystery of Conciousness*, 1997; *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, 1998.

John R. Searle – *The Construction of Social Reality*

Copyright © 1995 by John R. Searle
© 2000 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

SEARLE, JOHN R.

Realitatea ca proiect social / John R. Searle;
trad. de Andreea Deciu, prefață de Monica Spiridon – Iași: Polirom, 2000
Tit. orig. engl. *The Construction of Social Reality*
192 p.; 23 cm (Plural M)

Index.

ISBN: 973-683-579-0

I. Deciu, Andreea (trad.)
II. Spiridon, Monica (pref.)

81:1

Printed in ROMANIA

John R. Searle

222319

REALITATEA CA PROIECT SOCIAL

Traducere de Andreea Deciu

Prefață de Monica Spiridon

023718
B.C.U. - IASI

ALE

POLIROM
2000

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

POLIROM
2000

01. IUN. 2001

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Filozofia, limbajul și lumea

De cîteva decenii, pe John Searle și-l dispută domenii atît de diverse cum sînt filozofia limbajului, științele cognitive, semiotica, studiul inteligenței artificiale, dar și teoria literară, logica, pragmatica, lingvistica computațională, diferite teorii ale genezei sociale.

Profesorul de filozofie a spiritului și a limbii de la universitatea californiană din Berkeley a elaborat și a dezvoltat sistematic o teorie unitară a limbii și a intelectului, avînd ca pivot o ipoteză proprie privind intenționalitatea, categorie aptă să dea seamă simultan de stările mentale și de comportamentul lingvistic.

Conform lui Searle, filozofia limbajului ar fi în ultimă analiză o ramură a filozofiei spiritului. De ce? Fiindcă actele lingvistice sînt forme ale acțiunii umane reprezentînd doar una dintre formele prin care intelectul pune în relație organismul uman cu lumea înconjurătoare. Capacitatea performativă a limbajului a fost studiată cu metodă și cu inspirație de John Searle în lucrări fundamentale ale filozofiei contemporane de descendență wittgensteiniană, republicate în tiraje impresionante și traduse în mai mult de o duzină de limbi (*Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, 1969; *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, 1979; *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, 1983; *Minds, Brains and Science*, 1984; *Foundations of Illocutionary Logic*, în colaborare cu Daniel Vanderveken, 1985; *The Rediscovery of the Mind*, 1995; *The Construction of Social Reality*, 1996; *The Mystery of Consciousness*, 1997; *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, 1998).

Acoperind arii speculative de largă respirație, cercetările sale s-au centrat totuși pe cîteva coordonate dominante.

Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language (Cambridge University Press, 1969) propune o schemă cuprinzătoare de clasificare a actelor de limbaj în cîteva categorii majore, în funcție de un stoc limitat de condiții producătoare. Pe cît de ambițioasă pe atît de cuprinzătoare, perspectiva lui Searle – țintind concomitent spre referință, sens, dependența limbajului de instituțiile sociale etc. – a stimulat de-a lungul timpului cercetări productive, avînd un impact general asupra studiului limbajului și al comportamentului lingvistic.

Un proiect provocator paralel a urmărit să schițeze o teorie generală a stărilor mentale intenționale, analizate – ca și actele de limbaj – în termeni de conținut și de formă. Pentru Searle, *intenționalitatea este un fenomen mental crucial*, a cărui analiză implică explorarea percepției, a acțiunii, a cauzalității, studiul sensului și pe cel al referinței.

Mergînd, ca de obicei, împotriva curentului principal în domeniu, profesorul Searle identifică formele primare de intenţionalitate nu drept convingeri sau dorinţe, ci mai curînd drept forme de percepţie şi de acţiune, care au ca fundal fenomene mentale non-intenţionale (precum deprinderile şi abilităţile primare). În termenii în care este formulată de John Searle, teoria intenţionalităţii are un impact marcat asupra unor arii disciplinare şi problematice precum raportul dintre corp şi spirit, sensul lingvistic, natura explicaţiei psihologice şi sociale etc.

* * *

O dată cu volumul *The Construction of Social Reality*, John Searle scoate la lumină una dintre temele fundamentale implicite ale explorărilor sale constante – potenţialul constitutiv de realitate al limbajului. Este vorba de o realitate diferită de cea naturală, şi anume de realitatea umană, construită pe baze instituţionalizate.

Realul, *realitatea*, *existentul*, *lumea* ş.a.m.d. sînt tot atîţia termeni aparent banali – despre care fiecare credem că ştim cîte ceva. Cu toate acestea, în ontologie, în epistemologie sau în discipline mai specializate ca semiotica, semantica sau teoriile literaturii, ei creează confuzie, dileme complexe sau dispute teoretice savante. În ultimul timp, dezbaterile academice generează o tensiune explozivă între ştiinţele reputat obiective, de o parte, şi unele dintre cele umanistice, de cealaltă. Declaraţia de război vine din tabăra celor din urmă. Sub stindardul deconstrucţiei poststructuraliste (aflată acum în faza de extincţie), ipoteze polemice formulate de aşa-numitele ştiinţe ale spiritului (*Geisteswissenchaften*) – cauţionate de epistemologi frondeuri sau chiar de fizicieni amatori de notorietate – încep prin a respinge pretenţiile de obiectivitate ale oricărei forme a cunoaşterii şi sfîrşesc prin a nega radical orice realitate exterioară conştiinţei.

În sistemul filozofic de referinţă al lui Searle, există *mai multe realităţi*, distincte prin natură, corespunzătoare termenului generic de **Real**. Acesta din urmă acoperă o serie de fenomene, pe care sîntem îndreptăţiţi să le numim *naturale*; altele care, spre deosebire de primele, sînt fenomene *sociale*; şi, în fine, cele identificate de Searle drept *fapte instituţionale*. Primele două categorii au o existenţă neproblematică. Muntele Everest sau un uragan devastator sînt fenomene naturale, pe cînd războaiele sau colectivităţile profesionale sînt fenomene sociale.

Mult mai delicat este statutul celei de-a treia categorii: existenţa sa – cu nimic mai puţin obiectivă – *depinde integral de consensul public, fixat într-o serie de reguli în vigoare*. Acesta e sistemul de referinţă în care o simplă hîrtie de o anumită culoare, mărime şi formă, pe care o punem neglijent în buzunar, e *acceptată* drept bancnotă de – să zicem – 5 $ şi are diverse atribuţii sociale. Conform aceluiaşi model, un *Da!* rostit convingător de doi parteneri, în circumstanţe precis definite, duce la *recunoaşterea formală* a acestora drept o familie. În fine, în proximitatea unui perimetru clar delimitat, unde două grupuri de persoane de mărimi variabile se comportă într-un mod bine cunoscut de toată lumea, cîteva zeci sau sute de mii de spectatori *vor admite* că au asistat la un meci de fotbal.

Prin urmare, aşa-numita realitate obiectivă este absolut neomogenă. Ea include şi o categorie de fapte – cum ar fi de pildă, regimul proprietăţii,

sistemele electorale, modul de funcţionare a unei curţi de justiţie, un eveniment monden cu numele de *cocktail party* –, nu mai puţin obiective ca primele, dar care iau naştere în urma unui acord făcut public. Acestea sînt şi unicele manifestări *exclusiv umane* ale realului. Colectivităţi sau războaie există şi în lumea animală – însă numai declaraţia formală de război e o practică tipic umană. Uraganul e un element *natural*; el produce tulburări cu caracter *social*; dar numai *recunoaşterea* sa expresă drept calamitate îl consacră ca *instituţional* (cu tot ce decurge de aici: compensaţii materiale, diverse restricţii ş.c.l.). Conform lui Searle, astfel de fenomene trebuie numite instituţionale, întrucît se bizuie pe existenţa unor instituţii de tip special – moneda, căsătoria, sportul, convenienţele mondene, proprietatea, cetăţenia şi încă multe altele –, tot atîţia piloni, solizi dar impalpabili, ai socialităţii în sens cuprinzător.

Dilema filozofului din Berkeley este *dacă şi cum* putem descrie aceste structuri. Şi, mai ales, *pe ce cale se face saltul de la biologic la social*, de la realităţile naturale fizico-chimice brute, la statutul lor de fapte instituţionale? (În ultimă instanţă, o bancnotă e un conglomerat de atomi. Dar instituţia monedei, în pofida obiectivităţii sale şi a punctului de sprijin pe care îl are în natural, e un dat absolut imponderabil...)

Răspunsul cel mai simplu cu putinţă este: prin intenţionalitatea colectivă, singura în stare să impună anumite funcţii unor entităţi disparate. În acest fel, Searle transferă pe terenul socialităţii faimoasa *Speech Acts Theory* (teoria actelor de limbaj), cantonată pînă acum în perimetrul filozofiei analitice a limbajului. Foarte succint, ea se interesează de condiţiile în care *a spune* devine sinonim cu *a face* – adică de *potenţialul performativ al limbajului nostru*.

Atunci cînd teoreticienii literaturii l-au stimulat în diverse moduri s-o facă, John Searle a extins polemic modelul actelor de limbaj, testîndu-l şi pe teritoriul ficţiunii. În volumul de faţă, filozoful demonstrează că există anumite segmente ale realului care nu sînt altceva decît invenţii umane, omologate însă factual şi instituţional, atîta timp cît credem în realitatea lor şi cădem cu toţii de acord asupra ei.

Pe aceste baze, John Searle proiectează o interesantă *ontologie a instituţiilor sociale*. Ce date obiective intră în sfera ei de interes? Faptele la care mă gîndesc – precizează într-un loc John Searle – ar fi, spre exemplu, că eu sînt recunoscut drept cetăţean al Statelor Unite, că o bucăţică de hîrtie din buzunarul meu reprezintă o bancnotă valorînd 5 $, că sora mea cea mică s-a căsătorit pe 14 decembrie, că posed o proprietate în Berkeley sau că *New York Giants* au cîştigat supercupa în 1991. Asta în deplin contrast cu faptul că munţi ca Everestul au zăpadă şi gheaţă pe culmi sau că atomii de hidrogen au un singur electron – lucruri care survin în cea mai desăvîrşită indiferenţă faţă de opiniile şi de convingerile oamenilor.

Oricît ar fi de diverse, ambele tipuri de fenomene menţionate de Searle aparţin sferei pe care, din comoditate perceptivă, o numim cu un termen nivelant *Realitate*, de unde încercarea filozofului de a arunca o punte peste golul care se cască între ele. Substaţa ontologică a faptelor instituţionale este de găsit, după Searle, în limbaj: un produs al fenomenului extrem de complex – parţial fizic, parţial spiritual; parte natural, parte social – care se numeşte *Om*.

Cartea scrisă de Searle în stilul cristalin, alert și maliţios cu care ne-a obișnuit deja demonstrează punct cu punct că oricărei configuraţii instituţionale trebuie să-i preexiste o formă, chiar și rudimentară, de limbaj. Instituţia limbajului e un element *a priori* al socialităţii, fiindcă dispune de elemente simbolice: acestea *stau pentru* (cum se spune în semiotică), adică ***sînt ceva și reprezintă altceva.*** În acest fel, limbajul devine nu numai *instrumentul*, ci și *modelul* funcţional al instituţiilor sociale.

Cititorii se vor delecta pe cont propriu cu detaliile demonstraţiilor, pe cît de riguroase, pe atît de captivante și pline de vervă, ale lui John Searle. Mult mai profitabil mi se pare să-i situez premisele tranșante și sistemul de referinţă, articulat impecabil, într-un context mai larg, dominat în prezent de metaforism nebulos, de echivoc premeditat și chiar de un anume cabotinism frondeur. Și mai ales de o întrebare rituală, reluată în titlul secţiunii finale a cărţii lui Searle: **Există cu adevărat lumea reală?** Cei care răspund negativ la întrebare nu acceptă, practic, două ipoteze. Întîi că se poate vorbi de o realitate în sine, independentă de diversitatea infinită a reprezentărilor umane relative la ea. Și după aceea că, datorită aceleiași relativităţi de reprezentare, afirmaţiile considerate de noi adevărate ar corespunde unor stări de fapt. Pe cînd ceilalţi, care răspund afirmativ la întrebare, considerînd acceptabile ambele ipoteze, sînt etichetaţi în bloc drept *realiști.*

După cum constată Searle, în parte filozofia și chiar fizica modernă se dezic în modul cel mai radical de *realism.* Ca totdeauna, de atenţia polemică a filozofului beneficiază în mod special *deconstrucţia*, interpretînd mecanic postulatele filozofiei și transplantîndu-le abuziv pe terenuri improprii. Totul – susţine Searle – este parte a unei atmosfere intelectuale globale, care face ca versiuni antirealiste ale poststructuralismului, cum ar fi deconstrucţia, să pară intelectual acceptabile și chiar atractive. Dar o dată aduse în plină lumină, lipsite de travestiuri fascinante și de machiaje avantajoase, argumentele antirealiștilor ne apar de-a dreptul ridicole. De unde înclinaţia spre obscuritate, dacă nu chiar spre obscurizare, a dezbaterilor consumate în această arie.

Pe lista neagră se află alături esteticieni (Nelson Goodman), epistemologi (Thomas Kuhn sau Paul Feyerabend), logicieni (Hilary Putnam), pragmaticieni (Richard Rorty), filozofi ai culturii (Jacques Derrida) sau fizicieni (Terry Winograd), printre mulţi alţii. Sub tirul bine reglat al argumentelor lui Searle, schemele lor de gîndire trădează același viciu fundamental: **confuzia dintre ontologic și epistemologic.** Faptul că obiectivitatea epistemică totală e dificilă, dacă nu imposibilă – cunoașterea fiind condiţionată de contexte, de motivaţii, de perspective culturale complexe ș.c.l. –, e o premisă absolut corectă *epistemologic.* Dar din ea nu se pot trage concluzii *ontologice*, conform cărora realul nu există independent de reprezentările noastre. Mai precis, nu putem porni – ca Derrida – de la trăsăturile modului nostru de reprezentare a realităţii, pentru a face deducţii despre realitatea însăși.

* * *

Prelungind *The Construction of Social Reality*, un volum mai recent, *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, epitomizează

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

eforturile de patru decenii ale filozofului de la Berkeley de a interconecta într-o reţea unică elementele de bază ale metafizicii, neurobiologia, structura conştiinţei şi paradoxele intenţionalităţii, cu natura limbajului şi, mai ales, cu structura universului social. Pe scurt, o tentativă ambiţioasă de *filozofie totală*, care urmăreşte să explice în ce fel **mentalul** – un produs al lumii naturale – reuşeşte, pe de o parte, să înzestreze cu sens *naturalul*, domeniu independent de intenţiile noastre, iar pe de alta, să instituie fenomene mutual subiective, care constituie lumea *socială*, instituţionalizată.

De-a lungul timpului, publicaţiile profesorului Searle s-au bucurat de unul dintre privilegiile rareori acordate unui membru al comunităţii – reputat ermetice – a filozofilor, şi anume de atenţia polemică a numeroase categorii de intelectuali, situaţi cu totul în afara meterezelor domeniului. Avem de-a face cu un caz cu totul inedit, în care filozofia reuşeşte să inflameze spiritele pînă într-atît, încît să aibă ecouri în arii precum teoria computaţională, neurobiologia, teoria ficţiunii, studiul metaforei, teoriile literaturii în genere, provocînd dezbateri vehemente în presa de toate calibrele.

În disertaţiile de doctorat, din ce în ce mai numeroase, consacrate de teoreticienii literari români poststructuralismului şi lui Jacques Derrida, în pierdere galopantă de prestigiu dincolo de frontierele noastre, inclusiv în Franţa, sînt cu rarisime excepţii ignorate nonşalant criticile sistematice care i-au fost consacrate de John Searle şi adeseori şi de Richard Rorty.

În ceea ce îl priveşte, John R. Searle este cel mai bine articulat comentator şi totodată cel mai redutabil interlocutor de peste ocean al lui Jacques Derrida. După cum se ştie, într-o serie sistematică de schimburi polemice cu Searle, filozoful francez a replicat în evidentă defensivă (ca să nu spun de-a dreptul cu spatele la zid), că ar fi fost (citez) *rău înţeles şi chiar răstălmăcit*, evitînd însă circumspect orice precizare suplimentară cu privire la sensul corect al afirmaţiilor sale.

Schematizînd la extrem, putem spune că transferul lui Derrida, prin portul Baltimore (adică prin Universitatea Johns Hopkins), în peisajul cultural american – unde, remarcă filozoful de la Berkeley, acesta devine o somitate filozofică în departamentele de studii franceze şi engleze, fără ca în prealabil să fi fost omologat ca atare şi de filozofia americană – este chestionat necruţător de Searle.

În cauză se află ignorarea cvasi-totală de către Derrida a filozofiei moderne a limbajului, care debutează cu Frege şi continuă vreme de aproape un secol cu Russell, Wittgenstein, Carnap, Tarski sau Quine. „Ori de cîte ori Jacques Derrida tratează despre filozofia limbajului – remarcă Searle –, el se referă în mod invariabil la Rousseau sau Condillac, ca să nu-l mai menţionăm pe Platon. Cît despre pe *lingvistul modern*, în mintea sa acesta este ilustrat de Benveniste sau de Saussure."

Deşi insistă să atace concertat atît presupoziţiile filozofice, cît şi pe cele lingvistice ale aşa-numitului *logocentrism occidental*, Derrida – conchide Searle – este, nu mai puţin decît Husserl, un filozof pre-wittgensteinian. Or este de domeniul bunului-simţ că, pornind de la premise pre-wittgensteiniene, nu poţi înţelege filozofia post-wittgensteiniană a actelor de vorbire şi a intenţionalităţii şi în nici un caz nu poţi dialoga cu ea.

Prin urmare, mai degrabă *tradiționalist* ca opțiuni și formație, pontiful deconstrucției este departe de a fi un inovator în alte sfere decît în aceea a metaforizării și a obscurizării discursului filozofic.

John Searle a fost în mod constant o figură de prim-plan a scenei intelectuale americane și europene, angajîndu-se rînd pe rînd în dezbateri și controverse de interes public, luînd poziție în politica academică universitară, în reforma curriculară sau în bătăliile campusului, întotdeauna de partea clarității, a raționii, a inteligenței, a spiritului constructiv.

În ultimele două decade, conferințele sale publice și articolele apărute în *Times Literary Supplement* sau în *New York Review of Books* au în mod constant ca țintă *Mitul computerului*, avîndu-și sursa în confuzia dintre *inteligența artificială* și spiritualitatea umană. După super-mediatizata înfruntare din 1997 dintre șahistul Gary Kasparov și computerul *Deep Blue*, de pildă, John Searle explica într-un articol pe cît de edificator, pe atît de malițios (*I Married a Computer*), de ce niciodată o mașină inteligentă nu va putea accede la *stările de conștiință* – care rămîn un atribut exclusiv al umanului.

În general, tot ce semnează John Searle este angajat – ideatic și retoric – în bătăliile cu miză mare ale modernității intelectuale. Filozoful monitorizează vigilent conflictele de anvergură, dintr-o arie unde sociologia, antropologia, lingvistica, psihologia, semiotica sau teoriile literaturii se întîlnesc cu filozofia, de o parte sau de alta a fronturilor. Cărțile sale, ca și numeroasele prelegeri publice, sînt relatări ale unor astfel de incursiuni în zonele cele mai aventuroase ale creației intelectuale de azi.

Monica Spiridon

În loc de mulțumiri

Aceste idei au fost prezentate, într-o primă versiune, în cadrul prelegerilor Immanuel Kant de la Universitatea Stanford, în 1992. Versiuni ulterioare au fost susținute în cadrul prelegerilor Thalheimer de la Universitatea Johns Hopkins, al prelegerilor Hempel de la Universitatea Princeton și la Collège de France, în Paris. Am prezentat de asemenea acest material în cadrul seminariilor de la Universitatea Berkeley și de Universitatea din Graz, Austria. Diverși colegi au citit fragmente de manuscris și mi-au oferit comentarii utile. Le mulțumesc în mod special lui Kent Bach, Martin Jones, Lisa Lloyd, Brian McLaughlin, Stephen Neale și Neil Smelser.

Pe lîngă prelegerile și cursurile universitare menționate mai sus, am avut de asemenea prilejul să-mi fac cunoscute ideile în diverse universități din Statele Unite și din Europa. Viața intelectuală de azi este deseori criticată, dar în ceea ce mă privește trebuie să spun că una dintre bucuriile supreme ale vremii noastre este posibilitatea de a călători aproape oriunde în lume și de a conferenția în limba engleză în fața unui auditoriu inteligent, pasionat și versat în filozofie analitică. Nu exagerez afirmînd că am profitat enorm de pe urma comentariilor venind din partea studenților, prietenilor și colegilor mei ori a unor necunoscuți. Nu le pot mulțumi tuturor celor care mi-au oferit observații folositoare, pentru că efectiv nu mi-i amintesc pe toți. Dintre cei pe care mi-i amintesc, le sînt în mod special recunoscător lui Pierre Bourdieu, Herman Capellen, Hubert Dreyfus, Gilbert Harman, Robert Harnish, Meleana Isaacs, Saul Kripke, François Recanati, David Dosa și Charles Spinoza.

Pentru excepționala ospitalitate oferită pe parcursul scrierii acestei cărți le mulțumesc lui Ann și Gordon Getty și lui Drue Heinz. Li se cuvin de asemenea mulțumiri tuturor pasagerilor de pe ambarcațiunile *Midnight Saga* și *Rosenkavalier* pentru gentilețea cu care au suportat nesfîrșitul meu zdrăngănit pe tastatura computerului.

Mulțumiri speciale lui Jennifer Hudin, asistenta mea de cercetare, care m-a ajutat la tot pasul, de la primele contururi ale ideilor centrale din carte, pînă la conceperea finală a indexului. Ca întotdeauna, recunoștința mea supremă se îndreaptă către soția mea, Dagmar Searle, căreia îi dedic această carte.

Pentru Dagmar

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Introducere

Trăim într-o singură lume, nu în două, nici în trei şi nici în şaptesprezece. După ştiinţa noastră, trăsăturile esenţiale ale acestei lumi sînt cele pe care ni le prezintă fizica, chimia şi alte ştiinţe naturale. Însă existenţa fenomenelor care nu se manifestă în mod fizic sau chimic continuă să provoace mirare. De pildă, cum e posibil ca stări ale conştiinţei sau acte de vorbire cu sens să facă parte din lumea fizică? O serie din preocupările mele filozofice se referă la felul în care se raportează una la cealaltă diverse părţi din lume: cum se ţin toate laolaltă? O bună parte din eforturile mele ca filozof vizează aflarea unui răspuns la această întrebare. Teoria actelor de vorbire constituie, parţial, o încercare de a răspunde la întrebarea următoare: cum se produce trecerea de la fizica rostirii la actele de vorbire cu sens, performate în vorbire şi în scriere? Filozofia gîndirii pe care m-am străduit să o concep este, în bună măsură, o încercare de a răspunde la întrebarea următoare: cum aparţin realitatea mentală, lumea conştiinţei, intenţionalitatea şi alte fenomene mentale, unui univers alcătuit integral din particule fizice plasate în cîmpuri de forţă? Cartea de faţă extinde investigaţiile mele la domeniul realităţii sociale: cum poate exista o lume obiectivă compusă din bani, proprietate, căsătorie, guverne, alegeri, meciuri de fotbal, petreceri şi tribunale, într-un univers alcătuit integral din particule fizice plasate în cîmpuri de forţă, un univers în care unele dintre aceste particule sînt structurate în sisteme reprezentînd animalele biologice care sîntem noi, oamenii?

Deoarece aceste întrebări se referă la ceea ce am putea considera a fi nişte dificultăţi asociate fundamentelor ştiinţelor sociale, am crede că ele au fost deja abordate şi rezolvate în diverse discipline din cîmpul ştiinţelor sociale, mai cu seamă de către marii fondatori ai ştiinţelor sociale din secolul trecut şi din prima parte a secolului nostru. Eu nu sînt, categoric, expert în domeniu, dar din cîte îmi pot da seama, întrebările care mă frămîntă în această carte nu au fost rezolvate satisfăcător în ştiinţele sociale. Le datorăm mult marilor filozofi-sociologi din secolul al XIX-lea şi de la începutul secolului XX – mă gîndesc în special la Weber, Simmel sau Durkheim –, dar din cîte îmi e cunoscută opera lor, impresia mea este că ei nu aveau cum să găsească un răspuns la aceste întrebări, pentru că nu dispuneau de instrumentele necesare. Cu alte cuvinte, fără a fi vinovaţi de aceasta, le lipsea o teorie adecvată a actelor de vorbire, a performativelor, a intenţionalităţii, a

intenționalității colective, a comportamentului guvernat de reguli etc. Cartea de față încearcă să răspundă unor mai vechi întrebări, apelînd la resurse conceptuale stabilite de mine și de alții în timp ce lucram la alte probleme, înrudite însă cu acestea.

Cîteva cuvinte despre structura cărții. Ideea centrală este expusă în prima sa jumătate, de la capitolul 1 la capitolul 5. În aceste capitole încerc să elaborez o teorie generală a ontologiei faptelor sociale și a instituțiilor sociale. Principala problemă este următoarea: cum construim o realitate obiectivă social? Îmi cer scuze pentru o anumită redundanță care apare în aceste capitole, dar natura problemelor mă obliga să reiau ideile spre a mă asigura că nu mă înșel. În capitolul 6 încerc să depistez forța explicativă a regulilor de constituire a instituțiilor umane, ținînd cont de faptul surprinzător că agenții în cauză nu sînt, în genere, conștienți de reguli. În acest scop sînt nevoit să explic noțiunea de „Fundal" al capacităților și aptitudinilor non-conștiente și non-reprezentaționale care ne permit să facem față lumii exterioare. În variante anterioare ale manuscrisului acordam un întreg capitol unei pledoarii pentru realism, ideea că există o lume reală independentă de gîndirea sau vorbirea noastră, și unei teorii de corespondență a adevărului, ideea că afirmațiile adevărate sînt confirmate de obicei de modul de manifestare a lucrurilor în lumea reală, independent de respectivele afirmații. Consider că realismul și noțiunea de corespondență sînt presupoziții centrale ale oricărei filozofii cu picioarele pe pămînt, ca să nu mai vorbesc de științe. Am vrut să clarific cîteva dintre motivele pentru care cred acest lucru. Dar ceea ce inițial urma să fie o relativ scurtă introducere în problemă a ajuns pînă la urmă să capete amploare, cum se întîmplă adeseori cînd e vorba de probleme filozofice majore. Cînd de la un singur capitol am ajuns la trei capitole, m-am hotărît să mut întregul material pe această temă către finalul volumului, ca să evit o dezechilibrare a argumentației centrale. Capitolele 7 și 8 discută realismul, iar capitolul 9 susține o anumită versiune a teoriei de corespondență a adevărului.

Capitolul 1

Realitatea ca proiect social

Povara metafizică a realităţii sociale

Această carte abordează o problemă care mă preocupă de o vreme: există anumite segmente ale lumii înconjurătoare, fapte obiective care au devenit fapte în virtutea unei puneri de acord între fiinţele umane. Într-o anumită măsură, aceste fapte există pentru că aşa credem noi. Mă refer la bani, la proprietate, la guverne şi la casătorii. Totuşi, multe fapte referitoare la ele sînt „obiective", în sensul că nu depind de preferinţa mea sau a altuia, ori de evaluări sau atitudini morale. Am în vedere cetăţenia mea americană, sau hîrtia din buzunarul meu reprezentînd o bancnotă de 5 $, ori faptul că sora mea mai mică s-a căsătorit pe 14 decembrie, ori că deţin un teren în Berkeley, sau că echipa New York Giants a cîştigat campionatul în 1991. Toate acestea diferă de faptul că pe vîrful Everestului există zăpadă şi gheaţă ori că atomii de hidrogen au un singur electron: asemenea lucruri nu depind de voinţa umană. Cu ani în urmă am numit unele dintre aceste fapte care ţin de punerea de acord între persoane „fapte instituţionale", spre a le distinge de cele neinstituţionale ori „brute"[1]. Faptele instituţionale se numesc astfel pentru că existenţa lor presupune existenţa unor instituţii umane. Pentru ca hîrtia din buzunarul meu să reprezinte o bancnotă de 5 $ e necesar să existe o instituţie a banilor. Faptele brute nu au nevoie de instituţii umane ca să existe. Firesţe, pentru a afirma existenţa unui fapt brut ne este necesară instituţia limbajului, dar trebuie să facem diferenţa între faptul afirmat şi afirmarea sa.

Întrebarea care m-a pus pe gînduri este: cum de există fapte instituţionale? Şi care anume este structura lor? Numai că în anii scurşi între timp s-au petrecut cîteva întîmplări ciudate. O serie de filozofi, între aceştia cîţiva a căror opinie o respect, au susţinut că întreaga realitate este creaţia omului, că nu există fapte brute, ci numai fapte depinzînd de mintea umană. Mai departe, o serie de persoane au combătut convingerea elementară a fiecăruia dintre noi că ar exista anumite fapte în lumea înconjurătoare în virtutea cărora afirmaţiile noastre devin adevărate, şi că afirmaţiile noastre ar fi adevărate fiindcă ele corespund stării de lucruri. Astfel că, după ce mă voi strădui să găsesc un răspuns

la întrebarea mea inițială – cum este posibilă o realitate proiectată social –, vreau să pledez de asemenea pentru dihotomia de la care a pornit această întrebare. Voi susține ideea conform căreia există o realitate complet independentă de voința noastră (vezi capitolele 7 și 8). Apoi, întrucît metoda mea de investigație constă în examinarea structurii acelor fapte care validează afirmațiile noastre și cărora acestea din urmă le corespund atunci cînd sînt adevărate, voi susține de asemenea o (variantă de) teorie de corespondență a adevărului (capitolul 9). Așadar, ultimele trei capitole sînt o pledoarie în favoarea unei serii de presupoziții generale despre realitate, reprezentare, cunoaștere și adevăr.

Cîteva dintre întrebările la care încerc să răspund prin argumentele centrale ale cărții (capitolele 1-6) sînt: cum poate exista o realitate obiectivă care depinde parțial de acordul dintre persoane? De pildă, cum ar putea fi existența banilor în buzunarul meu un fapt complet obiectiv, atîta vreme cît banii nu există decît în măsura în care credem în existența lor? Și care este rolul limbajului în constituirea acestor fapte?

Ca să ofer o vagă idee despre cît de complexă este problema, încep prin a analiza metafizica relațiilor sociale obișnuite. Să luăm o simplă secvență precum aceasta: intru într-o cafenea pariziană și mă așez pe un scaun la o masă. Soseşte chelnerul și eu rostesc un fragment dintr-o propoziție în franceză. Zic: *„Un demi, Munich, à pression, s'il vous plaît"*. Chelnerul îmi aduce berea și eu o beau. Apoi las niște mărunțiș pe masă și plec. O scenă complet inocentă, a cărei complexitate metafizică însă, realmente copleșitoare, i-ar fi tăiat răsuflarea unui Kant dacă acesta s-ar fi deranjat vreodată cu asemenea gînduri*. Observați că nu aș putea rezuma caracteristicile acestei descrieri folosind limbajul fizicii sau al chimiei. Nu dispunem de o descriere fizico-chimică adecvată pentru „restaurant", „chelner", „propoziție în franceză", „bani", ba nici măcar pentru „scaun" sau „masă", deși toate restaurantele, toți chelnerii, propozițiile în franceză, banii, scaunele și mesele sînt fenomene fizice. Mai departe, observați că scena pe care am descris-o presupune o vastă, dar invizibilă ontologie: berea nu era de fapt a chelnerului care mi-a adus-o, acesta este angajatul restaurantului care deține berea. Restaurantul are obligația de a afișa o listă de prețuri pentru *boissons* și, chiar dacă eu nu văd lista, sînt obligat să plătesc suma menționată în listă. Proprietarul restaurantului deține un permis de proprietate eliberat de guvernul francez. În această calitate trebuie să respecte o serie de articole de legi și decizii despre care eu nu știu nimic. Mi se permite să mă aflu în restaurant numai fiindcă sînt cetățean al Statelor Unite, am pașaport valabil și am intrat legal în Franța. Mai observați

* Kant nu s-a ostenit să reflecteze la asemenea chestiuni pentru că, în vremea lui, filozofii erau obsedați de problema cunoașterii. Mult mai tîrziu au fost obsedați, pentru scurt timp, dar cu rezultate excepționale, de problema limbajului. Acum, filozofii – filozoful de față cel puțin – sînt obsedați de anumite trăsături generale ale culturii umane.

că, deşi am încercat să ofer o descriere cît mai neutră cu putinţă, vocabularul folosit a introdus automat criterii evaluative. Chelnerii pot fi competenţi sau incompetenţi, cinstiţi sau şarlatani, mitocani sau politicoşi. Berea poate fi oţetită, răsuflată, prea caldă sau pur şi simplu delicioasă. Restaurantele pot fi elegante, urîte, rafinate, vulgare sau demodate. La fel scaunele, mesele, banii şi propoziţiile în franţuzeşte.

Dacă, o dată ce am ieşit din restaurant, mă duc la o petrecere sau să ascult o prelegere, dimensiunile poverii metafizice pe care o duc nu fac decît să sporească. E de mirare uneori cum o putem duce.

Structura invizibilă a realităţii sociale

Ceea ce ne ajută să ducem mai departe această „povară" este structura complexă, imponderabilă şi invizibilă a realităţii sociale. Noi ne formăm într-o cultură în care pur şi simplu primim realitatea socială de-a gata. Învăţăm să percepem şi să folosim maşinile, căzile de baie, casele, banii, restaurantele şi şcolile, fără a ne mai gîndi la trăsăturile speciale ale ontologiei lor, fără măcar a realiza că au o ontologie. Pentru noi, ele sînt la fel de firesti precum pietrele, apa şi copacii. Într-adevăr, în cel mai bun caz e mai dificil să percepi obiectele drept fenomene naturale, detaşate de rolurile lor funcţionale, decît să percepi lumea înconjurătoare în virtutea funcţiilor ei definite social. Astfel că un copil învaţă să vadă maşini deplasîndu-se, bancnote şi căzi pline cu apă; numai prin forţa abstracţiunii le poate vedea ca pe nişte mase de metal cu traiectorie liniară, fibre de celuloză cu pete verzi şi cenuşii sau concavităţi de metal emailate conţinînd apă.

Ontologia complexă pare simplă; ontologia simplă pare complicată. Aceasta fiindcă noi creăm realitatea socială pentru a ne atinge scopurile, iar ea pare la fel de lesne inteligibilă ca şi scopurile în sine. Conducem maşini; cîştigăm, cheltuim şi economisim bani; facem baie în căzi. Dar cînd funcţia dispare, dispar şi răspunsurile la întrebări. La ce foloseşte un obiect? Şi astfel sîntem confruntaţi cu o misiune intelectuală mai dificilă, aceea de a identifica lucrurile pe baza trăsăturilor lor inerente, fără a face referire la interesele, scopurile sau motivele noastre.

Invizibilitatea structurii realităţii sociale creează de asemenea probleme celui ce o analizează. Nu putem să o descriem doar aşa cum ne apare dintr-o perspectivă internă „fenomenologică", pentru că banii, proprietatea, căsătoriile, avocaţii şi căzile nu par să aibă o structură complexă. Ele sînt ce sînt, sau cel puţin aşa s-ar părea. Nici nu le putem descrie dintr-o perspectivă externă comportamentală, căci descrierea comportamentului vizibil al celor care se ocupă de bani, proprietate etc. nu ţine seama exact de structura de adîncime care face posibil acest comportament. De asemenea, nu putem descrie aceste structuri drept

seturi de reguli computaţionale inconştiente, cum procedează lingvistica şi ştiinţele cognitive contemporane, fiindcă ar fi o dovadă de inconsecvenţă să postulezi respectarea inconştientă a regulilor ca fiind inaccesibilă în principiu conştiinţei. Pe deasupra, computaţia este, la rîndul ei, unul dintre acele fenomene funcţionale dependente de observator pe care încercăm să le explicăm[2].

Dacă nici punctul de vedere intern fenomenologic, nici acela extern comportamental nu sînt adecvate, care ar fi poziţia corectă, metodologia validă cu ajutorul căreia să descriem structura realităţii sociale? Pentru început, în capitolul acesta şi în următorul voi utiliza un vocabular intenţionalist la persoana întîi, spre a încerca să descopăr cîteva dintre trăsăturile fundamentale ale ontologiei sociale. Mai tîrziu, în capitolul 6, voi arăta cum, parţial, nu în întregimea sa, aparatul intenţionalist poate fi explicat ca – şi ulterior eliminat în favoarea a – ceea ce am numit în altă parte „Fundalul" capacităţilor, aptitudinilor, tendinţelor şi înclinaţiilor.

Ontologia fundamentală

Întrucît investigaţia noastră este ontologică, adică se referă la existenţa faptelor sociale, trebuie să înţelegem cum contribuie realitatea socială la ontologia noastră globală, cu alte cuvinte ce legătură există între faptele sociale şi alte lucruri din lumea înconjurătoare. Vom porni de la anumite presupoziţii substanţiale despre *cum este lumea de fapt*, pentru ca apoi să ne concentrăm doar asupra întrebărilor la care ne străduim să găsim un răspuns. Ca să vedem ce rol joacă realitatea socială în ontologia noastră globală, să descriem mai întîi caracteristicile acestei ontologii.

Adevărul e că pentru noi cea mai mare parte a metafizicii provine din fizică (incluzînd aici şi celelalte ştiinţe naturale). Multe dintre caracteristicile conceptului de realitate din ştiinţele naturale contemporane sînt încă subiect de polemică. De pildă, oricine poate respinge teoria Big-Bang-ului ca geneză a universului. Dar există două trăsături incontestabile ale concepţiei noastre despre realitate. Acestea nu sînt, ca să zic aşa, la latitudinea noastră, cetăţenii secolului XX şi ai începutului de secol XXI. Orice persoană educată din vremurile noastre e la curent cel puţin cu două teorii: teoria atomică a materiei şi teoria evoluţionistă din biologie.

Imaginea realităţii, aşa cum se desprinde ea din aceste teorii, este în linii mari următoarea: lumea e compusă integral din entităţi pe care e convenabil, chiar dacă nu şi în întregime justificat, să le descriem ca particule. Aceste particule există în cîmpuri de forţă şi sînt organizate în sisteme. Limitele sistemelor sînt stabilite prin relaţii cauzale. Exemple de sisteme ar fi munţii, planetele, moleculele de H_2O, rîurile,

cristalele şi nou-născuţii. Unele dintre acestea sînt sisteme vii; iar pe mica noastră planetă, sistemele vii conţin multe molecule pe bază de carbon şi consumă masiv hidrogen, azot şi oxigen. Anumite sisteme vii evoluează prin selecţie naturală, iar unele dintre ele şi-au format diverse tipuri de structuri celulare, mai precis sisteme nervoase capabile să producă şi să perpetueze o conştiinţă. Conştiinţa este un element biologic, şi ca atare fizic, deşi, firește, ea este şi o caracteristică mentală a unor sisteme nervoase de ordin superior, precum creierul omenesc şi multe tipuri de creier animal.

Din conştiinţă provine intenţionalitatea, capacitatea minţii de a-şi reprezenta obiecte şi stări de lucruri din lumea înconjurătoare, diferite de ea însăşi*. Conştiinţa nu este în întregime intenţională, după cum intenţionalitatea nu este totdeauna conştientă. Există, spre exemplu, forme de conştiinţă precum anxietatea fără vreun motiv anume, care nu reprezintă nimic; de asemenea, există multe fome de intenţionalitate inconştientă, precum convingerea mea, valabilă şi cînd nu mă gîndesc la ea, că Bill Clinton este preşedintele Statelor Unite. Cu toate acestea, deşi nu există în mod obligatoriu o legătură între o stare intenţională la un anumit moment şi starea de conştiinţă în acelaşi moment, între ele există o legătură necesară şi importantă, în măsura în care orice stare intenţională inconştientă este cel puţin accesibilă conştiinţei, ea putînd deveni conştientă. O stare intenţională inconştientă trebuie să fie în principiu accesibilă conştiinţei.

Aceasta ar fi, aşadar, osatura ontologiei noastre: trăim într-o lume compusă integral din particule fizice aflate în cîmpuri de forţă. Unele dintre acestea sînt organizate în sisteme. Unele dintre aceste sisteme sînt sisteme vii, iar unele dintre aceste sisteme vii şi-au format o conştiinţă. O dată cu conştiinţa avem şi intenţionalitatea, acea capacitate a organismului de a-şi reprezenta obiecte şi stări de lucruri din lumea înconjurătoare. Întrebarea care se pune acum este: cum putem justifica existenţa faptelor sociale în limitele acestei ontologii?

---

* Folosesc „intenţionalitatea" ca termen tehnic referitor la acele caracteristici ale reprezentării în virtutea cărora aceasta este *despre* ceva sau *orientată* către ceva. Conform acestei definiţii, convingerile şi dorinţele sînt intenţionale fiindcă pentru a crede sau a dori ceva trebuie să credem că lucrurile stau într-un anumit fel sau să dorim ca lucrurile să stea într-un anumit fel. Astfel definit, termenul „intenţionalitate" nu are nici o legătură specială cu verbul „a intenţiona". De pildă, intenţia de a merge la cinematograf este doar un tip de intenţionalitate între multe altele. Pentru o analiză completă a intenţionalităţii, vezi J.R. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Obiectivitatea şi Weltanschauung*-ul contemporan*

Viziunea noastră despre lume depinde în bună măsură de modul cum definim obiectivitatea şi de contrastul dintre obiectiv şi subiectiv. Deseori auzim că opoziţia aceasta ar fi relativă, dar se observă mult mai rar că atît „obiectiv", cît şi „subiectiv" au mai multe sensuri, diferite. Două dintre acestea sînt esenţiale în discuţia noastră: sensul epistemic, al dihotomiei obiectiv – subiectiv, şi sensul ontologic. În termeni epistemici, „obiectiv" şi „subiectiv" sînt înainte de orice predicatele unei judecăţi. Vorbim adesea despre judecăţi „subiective" cînd vrem să spunem că adevărul sau falsitatea lor nu pot fi stabilite „obiectiv", fiindcă adevărul sau falsitatea nu reprezintă un lucru de la sine ştiut, ci depind de anumite atitudini, sentimente sau puncte de vedere ale celor care emit şi ascultă judecata. Un exemplu de astfel de judecată ar fi: „Rembrandt este un artist mai bun decît Rubens". În acest sens al termenului „subiectiv", distingem asemenea judecăţi subiective de judecăţile obiective de genul: „Rembrandt a locuit în Amsterdam în anul 1632". În cazul acestor judecăţi obiective, faptele din lumea înconjurătoare care le fac să fie adevărate sau false nu depind de atitudinea cuiva sau de ce am crede noi despre ele. În înţelesul epistemic al termenului, putem vorbi nu numai despre *judecăţi obiective*, ci şi despre *fapte obiective*. Faptele obiective corespund judecăţii obiectiv adevărate. Cred că reiese limpede din aceste exemple că diferenţa dintre obiectivitatea epistemică şi subiectivitatea epistemică este relativă.

Pe lîngă sensul *epistemic* al distincţiei obiectiv – subiectiv, există şi un sens ontologic. În sens ontologic, „obiectiv" şi „subiectiv" sînt predicate ale unor entităţi şi tipuri de entităţi; ele atribuie moduri de existenţă. În sens ontologic, durerea este o entitate subiectivă, fiindcă modul ei de existenţă e condiţionat de percepţia unui subiect. Însă munţii, de pildă, spre deosebire de dureri, sînt ontologic obiectivi, pentru că modul lor de existenţă e independent de percepţie sau de o stare mentală.

Distincţia dintre distincţii devine clară dacă ne gîndim că sîntem în măsură să facem afirmaţii subiective epistemic referitoare la entităţi obiective ontologic, şi reciproc, afirmaţii obiective epistemic despre entităţi subiective ontologic. De exemplu, afirmaţia: „Vîrful Everest este mai frumos decît vîrful Whitney" se referă la entităţi obiective ontologic, dar enunţă o judecată subiectivă despre ele. Pe de altă parte, afirmaţia: „Mă doare spatele în regiunea lombară" prezintă un fapt obiectiv epistemic, în sensul că acesta este confirmat de existenţa unui fapt real care nu depinde de dispoziţia, atitudinea sau opinia observatorilor. Cu toate acestea, fenomenul în sine, durerea, există în mod subiectiv.

Dinstincția dintre caracteristicile intrinsece ale realității și caracteristicile dependente de observator

Tradițional, există disocieri majore între spirit și materie, natură și cultură. În secțiunea despre ontologia fundamentală, am lăsat tacit deoparte concepția dualistă tradițională despre relația minte – trup, în favoarea viziunii conform căreia mintea reprezintă doar un set de caracteristici de ordin superior ale creierului, un set de caracteristici deopotrivă „mentale" și „fizice". Vom întrebuința „mentalul" astfel conceput spre a arăta cum este extrasă „cultura" din „natură". Într-o primă etapă vom introduce o distincție mai elementară decît cele menționate pînă acum: distincția dintre caracteristicile lumii înconjurătoare care există independent de noi și cele care depind de noi ca să existe.

Trăsăturile lumii înconjurătoare pe care le-am descris în caracterizarea ontologiei fundamentale, adică munții și moleculele, există independent de felul cum ni le reprezentăm. Însă, o dată ce enumerăm alte trăsături ale realității, descoperim că există o diferență între acele caracteristici pe care le-am putea numi *intrinsec* naturale și cele care există în raport cu intenționalitatea *observatorilor*, a *utilizatorilor* etc. De exemplu, trăsături intrinsece ale obiectului din fața mea sînt masa lui și o anumită compoziție chimică. Este făcut parțial din lemn, ale cărui celule sînt compuse din fibre de celuloză, dar și din metal, care la rîndul său e compus din molecule de aliaj de metal. Toate acestea sînt trăsături intrinsece. Dar despre același obiect se poate afirma în mod corect că reprezintă o șurubelniță. Descriind o șurubelniță, eu identific acea trăsătură a obiectului care este dependentă de observator sau de utilizator. Este o șurubelniță numai în măsura în care oamenii îl folosesc ca șurubelniță sau în măsura în care a fost conceput în acest scop și este privit ca atare. Prezența unor trăsături dependente de observator ale lumii înconjurătoare nu adaugă din punct de vedere material nimic realității, dar ea poate contribui cu trăsături obiective epistemic atunci cînd trăsăturile în cauză există în funcție de observatori sau utilizatori. Că acest obiect este o șurubelniță, de pildă, reprezintă o trăsătură obiectivă epistemic, dar respectiva trăsătură există numai în relație cu observatorii și utilizatorii obiectului, așadar ea este ontologic subiectivă. Prin „observatori și utilizatori" mă refer la creatori, inițiatori, proprietari, cumpărători, vînzători, oricine a cărui intenționalitate privitor la obiect este aceea de a-l concepe drept șurubelniță.

Întrucît problemele acestea sînt importante, iar exemplul simplu de înțeles, aș vrea să zăbovesc puțin asupra lor.

1. Existența în sine a obiectului fizic din fața mea nu depinde de vreuna dintre atitudinile pe care le avem față de el.

2. Acest obiect are multe trăsături intrinsece, care nu depind de vreuna dintre atitudinile observatorilor ori ale utilizatorilor. Spre exemplu, are o anumită masă şi compoziţie chimică.
3. Obiectul are alte trăsături care există numai în relaţie cu intenţionalitatea agenţilor. Astfel, el este o şurubelniţă. Cu un termen general, voi numi aceste trăsături „relative la observator". Trăsăturile relative la observator sînt subiective ontologic.
4. Unele dintre aceste trăsături subiective ontologic sînt epistemic obiective. De pildă, nu e doar opinia sau evaluarea mea că aceasta ar fi o şurubelniţă. Este o chestiune de facticitate demonstrabilă obiectiv că aceasta este o şurubelniţă.
5. Deşi caracteristica de a fi şurubelniţă este relativă la observator, trăsătura conştientizării că un obiect este şurubelniţă (adică faptul de a îl trata ca şurubelniţă, întrebuinţarea sa ca şurubelniţă) este intrinsecă celor ce conştientizează (observatorilor şi utilizatorilor etc.). Calitatea de a fi şurubelniţă este relativă la observator, dar trăsăturile observatorilor care permit existenţa unor asemenea trăsături relative la observator ale lumii înconjurătoare sînt trăsături intrinsece observatorilor. Voi explica îndată această chestiune mai pe larg.

Nu totdeauna reiese cu puterea evidenţei dacă o trăsătură este intrinsecă sau relativă la observator. Culorile sînt un bun exemplu. Înainte de apariţia fizicii în secolul al XVII-lea, oamenii credeau despre culori că ar fi un aspect intrinsec al lumii înconjurătoare. De atunci încoace, mulţi au ajuns să le considere proprietăţi a căror existenţă este relativă la observatori. Că lumina se împrăştie diferenţiat cînd se reflectă pe suprafeţe e un fenomen intrinsec, după cum este intrinsec în natura oamenilor ca aceştia să perceapă în chip subiectiv culorile datorită impactului luminii asupra sistemului lor optic. Însă atribuirea ulterioară a unor proprietăţi de culoare este relativă la observatori, pentru că poate fi făcută numai în relaţie cu experienţa observatorilor, ca urmare a impactului luminii. Nu încerc să rezolv aici problema culorilor, ci doar să atrag atenţia asupra faptului că nu întotdeauna e evident dacă o trăsătură este intrinsecă sau dependentă de observator.

O bună modalitate intuitivă de a înţelege această distincţie constă în a ne întreba singuri: ar putea exista această trăsătură în absenţa oricărei fiinţe omeneşti ori a unei altfel de făpturi gînditoare? Trăsăturile relative la observator există numai în relaţie cu atitudinea observatorilor. Pentru trăsăturile intrinsece prea puţin contează observatorii, căci ele există indiferent de aceştia. Acest test trebuie însă amendat imediat, aşa cum stipulează punctul 5 de mai sus: actul observării şi cel al utilizării sînt la rîndul lor intrinsece. Aşadar, în linii mari, ceva reprezintă o şurubelniţă numai în funcţie de faptul că agenţi conştienţi o concep drept şurubelniţă, însă faptul că agenţii conştienţi au această atitudine este în sine o chestiune intrinsecă. Întrucît stările mentale, atît cele conştiente, cît şi cele inconştiente, sînt ele însele trăsături

intrinsece ale lumii înconjurătoare, la drept vorbind nu e corect să susţinem că dezvăluirea trăsăturilor intrinsece ale realităţii se face prin eliminarea tuturor stărilor mentale din lumea înconjurătoare. Trebuie să explicăm altfel această distincţie, pentru a face loc excepţiilor: trăsăturile intrinsece ale realităţii există independent de stările noastre mentale, mai puţin însă stările mentale în sine, care şi ele sînt tot trăsături intrinsece ale realităţii.

Dintr-o perspectivă divină, plasată în afara lumii, toate trăsăturile acesteia ar fi intrinsece, inclusiv cele intrinsece relaţionale, precum caracteristica în funcţie de care făpturile din cultura noastră consideră anumite obiecte şurubelniţe. Dumnezeu nu vede şurubelniţe, maşini, căzi de baie etc., pentru că la modul intrinsec acestea nu există. Mai degrabă Dumnezeu ne vede *pe noi* tratînd anumite obiecte drept şurubelniţe, maşini, căzi de baie etc. Însă din punctul nostru de vedere, punctul de vedere al unor fiinţe care nu sînt dumnezei, ci se află înăuntrul realităţii care ne conţine ca agenţi activi, trebuie să distingem între afirmaţiile prin intermediul cărora atribuim trăsături lumii înconjurătoare, independent de atitudinea sau dispoziţia noastră, şi acele afirmaţii care atribuie trăsături existente numai relativ la interesele, atitudinile, orientările, scopurile noastre.

În fiecare dintre următoarele perechi, primul element afirmă un fapt intrinsec referitor la un obiect, în vreme ce al doilea afirmă un fapt relativ la observator despre unul şi acelaşi obiect.

1a. intrinsec: Obiectul acela este o piatră.
1b. relativ la observator: Obiectul acela este un prespapier.
2a. intrinsec: Luna este cauza mareelor.
2b. relativ la observator: Astă-seară luna e frumoasă.
3a. intrinsec: Cutremurele sînt adeseori provocate de interacţiunea plăcilor tectonice.
3b. relativ la observator: Cutremurele sînt defavorabile valorilor imobiliare.

Aş vrea ca această distincţie să fie cît se poate de clară, pentru că se va vedea mai tîrziu că realitatea socială în general poate fi înţeleasă numai pe baza ei. Trăsăturile relative la observator sînt întotdeauna create de percepţiile mentale intrinsece ale utilizatorilor, observatorilor etc., asupra obiectelor în cauză. Acele fenomene mentale sînt, ca orice alt fenomen mental, subiective ontologic, iar trăsăturile relative la observator preiau subiectivitatea ontologică. Însă aceasta nu împiedică afirmaţiile despre trăsăturile relative la observator să fie epistemic obiective. Observaţi că la punctele 1b şi 3b afirmaţia relativă la observator este epistemic obiectivă; la 2b este subiectivă. Aceste observaţii ilustrează felul în care cele trei distincţii se combină între ele: distincţia dintre intrinsec şi relativ la observator, cea dintre subiectivitate şi obiectivitate ontologică şi cea dintre subiectivitate şi obiectivitate epistemologică.

Urmarea acestei disocieri este că, dată fiind trăsătura F relativă la observator, aparența lui F precedă în chip logic existența lui F, întrucît corect este să înțelegem că o condiție ca F *să fie* este ca F *să pară că este*. O dată lămurit acest lucru, am avansat deja serios cu explicarea ontologiei unei realități create social.

Atribuirea funcției

Principalul meu obiectiv în acest capitol este de a stabili aparatul conceptual necesar pentru abordarea realității sociale în contextul ontologiei noastre științifice generale. Pentru aceasta avem nevoie de doar trei elemente: atribuirea funcției, intenționalitatea colectivă și regulile de constituire. (Ceva mai încolo, în capitolul 6, pentru a putea explica funcționarea cauzală a structurilor instituționale, vom introduce un al patrulea element, Fundalul capacităților pe care le au ființele umane pentru a face față mediului înconjurător.) Încercînd să explic aceste noțiuni, ajung inevitabil într-un cerc hermeneutic. Trebuie să mă folosesc de fapte instituționale ca să explic faptele instituționale; să apelez la reguli ca să explic reguli, la limbaj pentru a explica limbajul. Însă aceasta este o dificultate de expunere, nu de logică. Prezentîndu-mi teoria, contez pe faptul că cititorii înțeleg fenomenele explicate. Dar explicația propriu-zisă pe care o ofer nu e circulară.

Voi numi primul element de care am nevoie în aparatul meu teoretic „atribuirea (sau stabilirea) funcției". Pentru a vedea în ce constă, încep prin a observa că ființele umane și animalele au remarcabila capacitate de a atribui funcții obiectelor, atît celor care există în mod natural, cît și celor create special pentru a îndeplini funcțiile atribuite.

Cu privire la felul în care luăm act în mod normal de părțile neînsufletite din lumea înconjurătoare, se poate spune că nu percepem lucrurile ca obiecte materiale, și cu atît mai puțin ca molecule aflate laolaltă. Mai curînd percepem o lume formată din scaune și mese, case și mașini, săli de curs, fotografii, străzi, grădini și așa mai departe. Toți termenii pe care tocmai i-am folosit presupun existența unor criterii de apreciere interne fenomenelor în cauză atît timp cît descrierea mea rămîne valabilă, dar nu și entităților cuprinse sub decriptorul „obiect material". Pînă și fenomenele naturale precum rîurile și copacii pot primi funcții, și astfel pot fi evaluate drept bune sau rele, după funcțiile pe care decidem să le atribuim și după felul în care vor îndeplini funcțiile respective. Aceasta este caracteristica intenționalității, pe care o numesc „atribuirea – sau stabilirea – de funcții". În cazul anumitor artefacte, construim obiectul care să îndeplinească o funcție anume. Scaunele, computerele sau căzile de baie sînt exemple evidente. În cazul multor obiecte constituite natural, precum copacii sau rîurile, atribuim o

funcție – estetică sau practică – unui obiect deja existent. Spunem: „Rîul e bun pentru înot" sau: „Tipul acela de copac poate fi folosit pentru cherestea".

În acest stadiu e important să înțelegem că funcțiile nu sînt niciodată intrinsece structurii fizice a fenomenului, ci sînt desemnate din exterior, prin intervenția unor observatori sau utilizatori conștienți. *Pe scurt, funcțiile nu sînt niciodată intrinsece, ci întotdeauna relative la observator.*

Ignorăm acest lucru pentru că ne-am obișnuit, mai cu seamă biologii, să ne referim la funcții ca și cum ele ar fi intrinsece naturii. Însă, cu excepția acelor părți din natură dotate cu conștiință, natura nu cunoaște nici un fel de funcții. Este, de pildă, un fenomen intrinsec naturii ca inima să pompeze sîngele și să-i imprime circulația în corp. De asemenea, este un fenomen intrinsec naturii ca circulația sîngelui să fie legată de numeroase alte procese cauzale implicate în supraviețuirea organismului. Dar cînd spunem, pe lîngă că „inima pompează sîngele", că „funcția inimii este de a pompa sîngele", atunci deja nu mai înregistrăm fapte intrinsece, ci plasăm aceste fapte în relație cu sistemul nostru de valori. Faptul că împărtășim aceste valori ne este intrinsec, dar felul în care le atribuim apoi naturii independent de noi înșine este relativ la observator. Chiar cînd *descoperim* o funcție în natură, așa cum a fost cînd s-a decoperit funcția inimii, descoperirea constă în stabilirea proceselor cauzale și a teleologiei lor. Că așa stau lucrurile o dovedește existența unui întreg vocabular al reușitei și al eșecului, pe care nu-l folosim pentru faptele brute din natură. De aceea putem vorbi despre „disfuncționalități", despre „boli de inimă" și despre inimi „mai bune" sau „mai rele". Dar nu putem vorbi despre pietre mai bune sau mai rele, exceptînd, firește, situația în care am atribuit o funcție pietrei. Dacă folosim piatra drept armă sau prespapier, ori drept obiect de artă spontană (*objet d'art trouvé*) e o chestiune pe care o apreciem din perspectiva acestor descrieri funcționale.

Să înțelegem bine această precizare. E adevărat că „descoperim" funcții în natură. Însă *descoperirea* unei funcții naturale se petrece în limitele unor *atribuiri* de valoare anterioare (care includ scopuri, teleologii și alte funcții). Astfel, întrucît știm deja că supraviețuirea și reproducerea au valoare pentru organisme, iar existența continuă are valoare pentru specii, putem *descoperi* că funcția inimii este de a pune sîngele în mișcare, cea a reflexului vestibulului ocular de a stabiliza imaginea pe retină și așa mai departe. Cînd descoperim o asemenea funcție naturală, nu există alte fapte naturale pe care să le descoperim dincolo de cele cauzale. Într-o anumită măsură, ceea ce adaugă vocabularul „funcțiilor" vocabularului „cauzelor" este un set de valori (includzînd scopurile și teleologiile la modul general). Doar fiindcă în biologie luăm drept de la sine înțeles faptul că viața și supraviețuirea sînt importante putem descoperi apoi că funcția inimii este de a pune sîngele în mișcare. Dacă am crede că valoarea supremă în lume este să-l slăvim

pe Dumnezeu producînd zgomote regulate, atunci funcţia inimii ar fi aceea de a produce un zgomot regulat, iar inima cea mai gălăgioasă ar fi şi cea mai bună. Dacă am pune preţ pe moarte şi dispariţie mai presus de orice, atunci am susţine că funcţia cancerului este de a accelera moartea. Funcţia îmbătrînirii ar fi aceea de a grăbi moartea, iar cea a selecţiei naturale ar fi dispariţia. Nici un nou fapt intrinsec nu figurează între aceste atribuţii funcţionale. În măsura în care privim natura sub aspectul fenomenelor ei intrinsece, nu există fapte funcţionale dincolo de cele strict cauzale. Orice atribuire ulterioară de funcţii este relativă la observator.

Una dintre realizările majore ale lui Darwin a fost aceea de a abandona teleologia în favoarea originii speciilor. În viziunea darwinistă, evoluţia acţionează prin intermediul forţelor naturale oarbe, brute. Originea şi supravieţuirea speciilor biologice nu are un scop intrinsec anume. Am putea defini, în mod arbitrar, „funcţiile" proceselor biologice în relaţie cu perpetuarea organismelor. Dar faptul că desemnarea unei astfel de funcţii ar ţine de descoperirea unei teleologii intrinsece în natură şi că aceste funcţii ar fi, prin urmare, intrinsece face inevitabil subiectul problemei ridicate de Moore: care este funcţionalitatea funcţiilor? Fie definim „funcţia" în termeni cauzali, şi în această situaţie funcţiile nu au nimic intrinsec funcţional, ci sînt cauze ca oricare altele, fie definim funcţiile în termenii progresului valorilor pe care le împărtăşim – viaţa, supravieţuirea, reproducerea, sănătatea –, caz în care sînt relative la observator.

Îmi dau seama că mulţi biologi şi filozofi ai biologiei nu vor fi de acord cu mine. În ultimii zeci de ani a apărut o întreagă literatură pe tema funcţiilor şi a explicaţiilor funcţionale. O bună parte din această literatură stă sub influenţa articolului lui Larry Wright[3], în care acesta defineşte funcţia în felul următor:

Funcţia lui X este Z semnifică:

1. X există pentru că face Z.
2. Z este o consecinţă (sau un rezultat) a (al) prezenţei lui X.

Dacă această analiză ar fi corectă, ea ar elimina raportarea la observator a funcţiei. Intuitiv, ideea ar fi să definim „funcţia" în termeni de cauzalitate: X îndeplineşte funcţia F în situaţia în care X provoacă F, şi existenţa lui X se justifică cel puţin parţial prin aceea că provoacă F. Astfel, inima, de pildă, are funcţia de a pune sîngele în mişcare pentru că pune sîngele în mişcare, iar existenţa inimii se explică, în istoria evoluţionistă, prin aceea că pune sîngele în mişcare. Aceasta pare a fi o definiţie naturalistă a „funcţiei", în virtutea căreia funcţiile ar fi intrinsece. Ruth Millikan propune o idee similară, dar mai complexă, prin noţiunea de „funcţie adecvată", deşi susţine că nu vrea să analizeze întrebuinţarea obişnuită a noţiunii de funcţie, ci să introducă o nouă

expresie tehnică definită în termeni de „reproducere" și cauzalitate*. Nimeni nu poate obiecta la o asemenea abordare. Avem dreptul să introducem orice termen tehnic dorim. Însă este important să subliniem că astfel de definiții nu reușesc să surprindă unele trăsături esențiale ale noțiunii obișnuite de funcție, din cel puțin trei motive. În primul rînd, în cazul lui Millikan, definiția funcției devine dependentă de o anumită teorie cauzal-istoristă privitoare la „reproducere". Ca să fiu sincer, eu chiar cred că inima mea funcționează ca să-mi pună sîngele în mișcare și mai cred de asemenea în teoria darwinistă a „reproducerii" ca explicație cauzal-istoristă a evoluției inimii. Dar chiar dacă nici una dintre aceste teorii ale reproducerii, darwiniste sau nu, nu s-ar adeveri, inima mea tot ar continua să funcționeze pentru a pune sîngele în mișcare. Conform definiției ei, însăși semnificația afirmației că inima are drept funcție (adecvată) pomparea sîngelui poate fi explicată numai în termenii unei teorii cauzal-istoriste a „reproducerii" inimilor. Înțelesul obișnuit de funcție ne arată că așa ceva nu poate fi corect. În al doilea rînd, dacă vom considera asemenea definiții ca relevante pentru trăsăturile fundamentale ale conceptului curent, ne trezim cu diverse contraexemple. Acceptînd abordarea lui Wright, și chiar și a lui Millikan, vom fi nevoiți să susținem că funcția propriu-zisă a răcelii este aceea de a purta microbii de răceală. Răcelile împrăștie, ce-i drept, microbi de răceală și dacă nu ar face-o, nu ar exista. Dar în înțelesul obișnuit, răcelile nu au funcție sau dacă au, în orice caz aceasta nu este de a purta microbi. În al treilea rînd, asemenea raționamente lasă neexplicată componenta normativă a funcțiilor. Deși teorii precum cea a lui Millikan justifică de ce anumite entități care au o funcție nu-și îndeplinesc funcția, reducerea funcției la noțiuni cauzale ignoră componenta normativă. De ce mai vorbim despre inimi disfuncționale, boli de inimă, inimi mai bune sau mai proaste? Aici apare obișnuita dilemă:

---

* R.G. Millikan, *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984. În R.G. Millikan, „In Defense of Proper Functions", în *The Philosophy of Science* 56/1989, 288-302, autoarea susține:

> Definiția unei „funcții adecvate" este recursivă. Pe scurt, pentru ca elementul A să aibă „funcția adecvată F", este necesar (și destul de aproape de a fi și suficient) ca una dintre următoarele două condiții să fie îndeplinită: (1) A este urmarea „reproducerii" (de exemplu copia sau copia copiei) unui element ori a unor elemente anterioare care, parțial datorită faptului că dețin proprietățile reproduse, au îndeplinit funcția F în trecut, iar A există din cauza (în sensul de cauză istorică) acestei sau acestor îndepliniri de funcții. (2) A este la origine produsul unui mecanism anterior care, în anumite împrejurări, a îndeplinit funcția F ca funcție adecvată pentru el și care în aceleași împrejurări determină în mod normal îndeplinirea lui F producînd un element ca A. Elementele care cad sub incidența lui (2) au „funcții adecvate derivate", funcții derivate din funcțiile mecanismelor care le-au produs (288).

ori discutăm despre relaţii cauzale oarbe, în formă brută, caz în care punem în aceeaşi categorie inimile care pompează sînge şi răcelile care poartă microbi, ori acceptăm că funcţiile au o natură funcţională, caz în care o asemenea definiţie neglijează trăsătura de raportare la observator.

Un alt indiciu, poate cel decisiv, că, spre deosebire de cauze, funcţiile sînt relative la observator constă în faptul că atribuirile de funcţii, spre deosebire de atribuirile cauzale, sînt intensionale (cu s)*. Substituţia termenilor coreferenţiali în contexte funcţionale nu poate garanta că valoarea de adevăr nu se va modifica. Astfel, luate împreună, „Funcţia lui A este X" şi „A face X echivalează cu a face Y" nu implică „Funcţia lui A este să Y". De exemplu, este bine ştiut că funcţia vîslelor este să vîslească şi că vîslirea constă în exercitarea unei presiuni asupra apei în relaţie cu o pîrghie fixă, dar asta nu înseamnă că funcţia vîslelor este să exercite o presiune asupra apei în relaţie cu o pîrghie fixă.

Să recapitulăm: prima trăsătură care trebuie remarcată în discuţia noastră despre capacitatea agenţilor conştienţi de a crea fapte sociale este atribuirea de funcţii obiectelor şi altor fenomene. Funcţiile nu sînt niciodată intrinsece, ci sînt atribuite în relaţie cu utilizatorii şi observatorii.

Nu intenţionez să analizez propoziţia de tipul „Funcţia lui X este să Y" din perspectiva condiţiilor necesare şi suficiente. Dar vreau să atrag atenţia asupra anumitor condiţii fundamentale.

1. Ori de cîte ori funcţia lui X este să Y, X şi Y aparţin unui sistem, sistemul fiind parţial definit prin *scopuri*, *obiective* şi *valori în general*. De aceea există funcţii ale profesorilor şi ale poliţiştilor, dar nu şi funcţii ale oamenilor în general, exceptînd cazul în care concepem oamenii ca parte dintr-un sistem mai amplu, în cadrul căruia funcţia lor ar fi, să zicem, să-l servească pe Dumnezeu.
2. Ori de cîte ori funcţia lui X este să Y, *ne aşteptăm* ca X să provoace Y ori să aibă drept consecinţă Y. Această componentă normativă a funcţiilor nu e reductibilă la cauzalitate, la ce se petrece ca urmare

---

* A nu se confunda intensionalitatea (cu s) cu intenţionalitatea (cu ţ). Intenţionalitatea este acea proprietate a minţii prin intermediul căreia mintea e orientată către obiecte şi stări de lucruri din realitate. Intensionalitatea este proprietatea propoziţiilor şi a altor reprezentări care nu au trecut testul extensionalităţii. Dintre acestea, celebră este legea lui Leibniz: dacă două expresii se referă la acelaşi obiect, ele pot fi înlocuite în propoziţie fără ca valoarea de adevăr a propoziţiei să se schimbe. Propoziţiile care nu trec această probă sînt *intensionale* din punctul de vedere al criteriului de substituire. O altă expresie care desemnează acest tip de intensionalitate este „opacitatea referenţială". De regulă, propoziţiile privitoare la intenţionalitate sînt propoziţii intensionale, fiindcă felul în care ne referim la un obiect în asemenea propoziţii influenţează valoarea de adevăr a propoziţiei. Pentru o prezentare amănunţită a acestor lucruri, vezi Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind.*

a lui X, fiindcă funcţia lui X poate fi să Y chiar şi atunci cînd X nu duce la Y. De exemplu, funcţia supapelor de siguranţă este să preîntîmpine exploziile, ceea ce este adevărat şi în cazul valvelor într-atît de prost construite, încît nu preîntîmpină exploziile, adică în cazul valvelor *disfuncţionale*.

Exemplele analizate pînă acum indică existenţa unei distincţii suplimentare, între funcţiile *instrumentale* şi cele *non-instrumentale*. Uneori atribuirea de funcţii este legată de scopurile noastre imediate, fie ele practice, gastronomice, estetice, educaţionale sau de orice altă natură. Cînd afirmăm: „Piatra aceasta este un prespapier", „Obiectul acesta este o şurubelniţă", sau „Acesta este un scaun", aceste trei noţiuni funcţionale definesc *întrebuinţările* pe care le dăm obiectelor. Ele nu sînt funcţii descoperite de noi, nici nu apar spontan, ci sînt atribuite în raport cu interesele practice ale unor agenţi conştienţi. Nu toate aceste interese sînt „practice" în sensul curent al termenului, pentru că atribuim asemenea funcţii şi cînd spunem „Acest tablou este urît". Întrucît toate acestea sînt exemple de întrebuinţări date în mod deliberat obiectelor de către agenţi, le voi numi „funcţii instrumentale". Unele dintre obiectele pe care le dotăm cu funcţii instrumentale apar în chip spontan, precum piatra folosită ca prespapier; altele sînt artefacte concepute special pentru a îndeplini aceste funcţii, precum scaunele, şurubelniţele sau tablourile în ulei. Un obiect care a fost produs să îndeplinească o funcţie instrumentală poate fi folosit şi la îndeplinirea alteia. Aşa se întîmplă cînd spun: „Ciocanul acesta este prespapier-ul meu". Ca şi în cazul inimii, funcţia nu este intrinsecă obiectului, alături de relaţiile cauzale ale acestuia; însă, spre deosebire de atribuirea unei funcţii inimii, în aceste exemple atribuirea de funcţii descrie *întrebuinţările date în chip deliberat* obiectelor.

Există funcţii care nu sînt stabilite pentru ca anumite obiecte să servească unor scopuri practice, ci sînt atribuite unor obiecte sau procese survenite în chip spontan, ca element explicativ al fenomenelor în chestiune. Astfel, spunem că „Inima funcţionează ca să pună sîngele în mişcare" cînd explicăm cum trăiesc şi se perpetuează organismele. Din perspectiva unei teleologii care preţuieşte supravieţuirea şi reproducerea, putem descoperi funcţii care apar în natură independent de intenţiile practice sau de acţiunile agenţilor umani. Să le numim „funcţii non-instrumentale"[4].

Cele două categorii nu sînt ferm diferenţiate, căci uneori o funcţie instrumentală poate înlocui o funcţie non-instrumentală, ca de exemplu în cazul unei „inimi artificiale". De regulă, dar categoric nu întotdeauna, funcţiile instrumentale se menţin datorită intenţionalităţii continue din partea utilizatorilor, pe cînd funcţiile non-instrumentale nu necesită intervenţia noastră. Astfel, căzile de baie, monedele şi şurubelniţele trebuie întrebuinţate pentru ca ele să funcţioneze ca atare (căzi, monede, şurubelniţe), pe cînd inima şi ficatul îşi văd de funcţiile lor

chiar şi atunci cînd nu le bagă nimeni în seamă. Mai mult decît atît, cel ce foloseşte un obiect pentru funcţia sa instrumentală nu este neapărat una şi aceeaşi persoană cu acela care a atribuit funcţia, ba chiar ar putea să nici să nu-şi dea seama că obiectul are acea funcţie. De pildă, majoritatea conducătorilor auto nu ştiu, probabil, că funcţia planetarei este de a trasmite puterea de la cutia de viteze la roţi, însă funcţia cu pricina rămîne instrumentală.

Încă o distincţie: trebuie să stabilim o categorie specială în cadrul funcţiilor instrumentale. Uneori funcţia instrumentală atribuită unui obiect este aceea de desemnare sau de reprezentare a altceva. Astfel, cînd desenez diagrama unei partide de fotbal, anumite cercuri reprezintă sectoare. În acest caz, funcţia instrumentală atribuită semnelor de pe hîrtie este aceea de reprezentare sau desemnare; dar, întrucît „a reprezenta" şi „a desemna" sînt sinonime cu intenţionalitatea, avem de-a face în această situaţie cu o intenţionalitate atribuită intenţional unor obiecte sau stări de fapt care nu sînt intrinsec intenţionale. În limbă există un cuvînt special pentru a denumi rezultatul unei astfel de atribuiri de funcţii: „semnificaţie" sau „simbolism". Semnele de pe hîrtie au semnificaţie, spre deosebire de şurubelniţe care nu au, căci semnele de pe hîrtie semnifică sau reprezintă obiecte ori stări de fapt independente de ele. Cele mai notorii tipuri de semnificaţii se găsesc, firește, în limbaj. Prin utilizarea limbajului, atribuim o anumită funcţie semnelor şi sunetelor, aceea de reprezentare.

Observam mai devreme cît de remarcabilă este capacitatea de a atribui funcţii unor fenomene naturale. Dar tot atît de remarcabil este faptul că funcţiile pot fi atribuite complet inconştient şi că, o dată desemnate, ele sînt ca şi invizibile. Aşa, de pildă, e posibil ca banii să fi apărut fără ca cineva anume să-şi fi pus problema că atribuie o nouă funcţie unor obiecte. O dată intraţi în uz, banii sînt folosiţi la cumpărări şi vînzări fără ca nimeni să se gîndească la structura logică a funcţiei desemnate. Însă pentru toate funcţiile instrumentale e valabilă condiţia ca rostul lor să poată fi înţeles de cineva. Altminteri, funcţia nu ar putea fi niciodată atribuită. Măcar o parte dintre participanţii la sistemul de schimb trebuie să-şi dea seama, conştient sau nu, că poţi cumpăra cu bani ori deşuruba şuruburi cu şurubelniţele şi aşa mai departe. O funcţie aflată complet în afara intenţiilor umane nu poate fi decît o funcţie non-instrumentală. De pildă, să presupunem că cineva ar afirma că funcţia instrumentală a banilor este de a servi drept mijloc de schimb şi capitalizare, dar că banii îndeplinesc, de asemenea, o funcţie secretă, ascunsă, neintenţionată, de menţinere a sistemului de relaţii de putere în societate. Prima afirmaţie priveşte intenţionalitatea funcţiei instrumentale. A doua afirmaţie se referă la funcţia non-instrumentală. Ca să fie limpede că aşa stau lucrurile, să ne întrebăm care sînt acele fapte din lumea înconjurătoare care ar confirma ambele afirmaţii. Prima afirmaţie este confirmată prin intenţionalitatea cu care agenţii folosesc anumite obiecte ca bani. Adică le folosesc *ca să* cumpere, să vîndă, să

acumuleze capital. Cea de-a doua afirmație, ca și în cazul afirmației că inima funcționează ca să pompeze sînge, ar fi adevărată exclusiv dacă există un set de relații cauzale neintenționate puse în slujba unei teleologii, chiar dacă nu neapărat o teleologie împărtășită de vorbitor. În unele științe sociale se vorbește despre distincția dintre funcții manifeste și funcții latente. În termenii distincției făcute de mine, funcțiile manifeste sînt funcții instrumentale, iar funcțiile non-instrumentale sînt funcții latente.

Pe scurt, am stabilit trei categorii distincte de atribuire de funcții. Mai întîi, funcțiile non-instrumentale: de pildă, funcția inimii este de a pompa sînge. În principiu, aceste funcții non-instrumentale apar spontan. În doilea rînd, funcțiile instrumentale: de pildă, funcția șurubelniței este înșurubarea și deșurubarea. În al treilea rînd, există o categorie aparte în cadrul funcțiilor instrumentale, compusă din funcția intenționalității. De exemplu, funcția propoziției „Zăpada e albă" este de a reprezenta, în chip adevărat sau fals, starea de fapt a zăpezii albe[5].

Pentru a lămuri terminologia folosită voi adopta următoarele convenții:

1. Întrucît toate funcțiile se raportează la observator, mă voi referi la funcții *atribuite*, termen echivalent cu funcții *desemnate*.
2. În cadrul categoriei funcțiilor atribuite, unele sînt *instrumentale*, pentru că depind de întrebuințarea pe care o dau agenții entităților, de exemplu funcția căzilor de baie este de a se face baie în ele.
3. În cadrul categoriei funcțiilor atribuite, unele sînt *non-instrumentale*, pentru că sînt procese cauzale survenind spontan, cărora noi le-am atribuit un scop, de exemplu funcția inimii este să pompeze sînge.
4. În cadrul categoriei funcțiilor instrumentale există o categorie aparte, formată din entitățile a căror funcție instrumentală este de a *simboliza*, *reprezenta* ori *desemna*, în general aceea de *a semnifica* ceva anume.

Intenționalitatea colectivă

Numeroase specii de animale, mai cu seamă noi, oamenii, dispun de intenționalitate colectivă. Prin aceasta mă refer nu doar la faptul că sînt capabile de comportament cooperant, ci și că împărtășesc stări intenționale precum credințe, dorințe și intenții. Pe lîngă intenționalitatea individuală, există și intenționalitate colectivă. Exemple evidente ar fi situațiile în care *eu* fac un lucru anume ca parte constitutivă din ceea ce facem *noi*. Astfel, dacă sînt fundaș la un meci de fotbal, eu blochez avansarea echipei adverse, dar o fac numai în cadrul retragerii echipei în apărare. Dacă sînt violonist într-o orchestră, interpretez partitura mea în cadrul executării simfoniei de către orchestră.

Pînă şi majoritatea tipurilor de conflict uman presupun o intenţionalitate colectivă. Doi oameni nu se pot înfrunta într-o bătaie decît dacă există intenţionalitate colectivă la un nivel superior. Trebuie ca amîndoi să coopereze în intenţia de a se înfrunta pentru ca fiecare să încerce să-l învingă pe celălalt. Din acest punct de vedere, o înfruntare fizică diferă de o simplă bătaie încasată într-o dugheană. Individul care se strecoară pe nesimţite în spatele cuiva şi îl atacă nu manifestă comportament colectiv. Însă doi bătăuşi, ca şi doi împricinaţi la tribunal, chiar şi doi profesori universitari insultîndu-se reciproc la o petrecere, au cu toţii un comportament colectiv la un nivel superior, care permite manifestarea unei conduite ostile, antagoniste. Înţelegerea intenţionalităţii colective este esenţială pentru înţelegerea faptelor sociale.

Ce legătură este între intenţionalitatea individuală şi cea colectivă, între, de pildă, faptele descrise prin „Eu intenţionez" şi cele descrise prin „Noi intenţionăm"? Majoritatea răspunsurilor la această întrebare încearcă să reducă „intenţionalitatea *noi*" la „intenţionalitatea *eu*" plus încă ceva, de obicei convingeri reciproce. În esenţă, se spune că a intenţiona să facem ceva împreună echivalează cu a spune că eu intenţionez să fac ceva crezînd că şi tu intenţionezi acelaşi lucru, iar tu intenţionezi să faci ceva crezînd că şi eu intenţionez acelaşi lucru. Şi fiecare crede că celălalt are aceleaşi convingeri, şi are aceste convingeri despre acele convingeri, şi acele convingeri despre convingerile despre convingeri etc., într-o ierarhie potenţial infinită de convingeri. „Cred că tu crezi că eu cred că tu crezi că eu cred..." şi aşa mai departe. După părerea mea, toate aceste eforturi de a reduce intenţionalitatea colectivă la intenţionalitate individuală nu duc nicăieri. Intenţionalitatea colectivă este un fenomen biologic primitiv, care nu poate fi redus sau eliminat în favoarea altuia. Toate încercările de reducere a „intenţionalităţii *noi*" la „intenţionalitatea *eu*" de care am ştiinţă pot fi combătute cu contraexemple[6].

Există un motiv temeinic pentru care intenţionalitatea colectivă e ireductibilă la intenţionalitatea individuală. Neajunsul cu „a crede că tu crezi că eu cred că tu crezi etc." este că în final nu obţinem prin însumare ideea de *colectivitate*. Nici o mulţime de „conştiinţe *eu*" nu conduc la „conştiinţa *noi*", nici măcar cu suplimentul de convingeri. Elementul esenţial al intenţionalităţii colective este ideea de a face (în sensul de a dori, a crede etc.) ceva împreună, pe cînd intenţionalitatea individuală a fiecărei persoane decurge *din* intenţionalitatea colectivă pe care o au în comun. Ca să revenim la exemplul anterior cu partida de fotbal: eu am, într-adevăr, intenţia individuală de a bloca echipa adversă, dar am această intenţie numai în cadrul intenţionalităţii colective de a executa mişcarea de retragere.

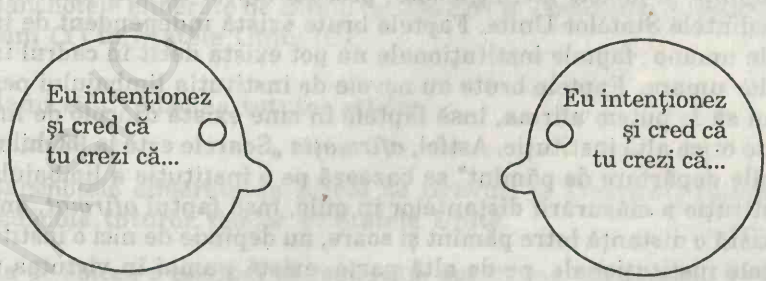
Aceste diferenţe sînt bine puse în lumină de contrastul dintre cazurile în care există comportament cooperant autentic şi cazurile în care, ca să spunem aşa, doi oameni află din întîmplare că purtarea lor

este sincronizată. E o mare diferenţă între doi violonişti care cîntă într-o orchestră şi două persoane care realizează întîmplător că, în vreme ce una îşi exersează partitura, cealaltă face acelaşi lucru, prin urmare interpretează aceeaşi piesă în chip sincronizat.

Cum se explică faptul că atît de mulţi filozofi susţin reductibilitatea intenţionalităţii colective la intenţionalitatea individuală? De ce refuză să accepte statutul de fenomen primitiv al intenţionalităţii colective? Motivul, cred eu, este acela că ei preferă un raţionament care pare seducător, dar e eronat. Raţionamentul este următorul: întrucît orice intenţionalitate se află în mintea unei făpturi umane, intenţionalitatea nu se poate referi decît la indivizii în mintea cărora ea există. Aşadar, după cît se pare, oricine consideră intenţionalitatea colectivă o formă primitivă a activităţii mentale trebuie să conceadă de asemenea că există un *spiritus mundi* hegelian, o conştiinţă colectivă sau în tot cazul ceva la fel de neplauzibil. Rigorile individualismului metolodogic par a ne constrînge să reducem intenţionalitatea colectivă la intenţionalitate individuală. Pe scurt, s-ar zice că sîntem forţaţi să alegem între reducţionism şi ipoteza unui spirit superior veghind asupra minţilor individuale. Eu susţin că, dimpotrivă, un asemenea raţionament este greşit, iar dilema prezentată una falsă. E adevărat că activitatea mea mentală se desfăşoară în creierul meu, iar activitatea mentală a altui om se desfăşoară în mintea lui. Dar de aici nu rezultă că întreaga mea activitate mentală se rezumă în termenii unei propoziţii care mă are pe mine drept subiect. Intenţionalitatea mea colectivă poate avea pur şi simplu forma „Noi intenţionăm", „Noi facem aşa şi pe dincolo" şi alte enunţuri similare. În asemenea cazuri, intenţia mea este doar o parte din intenţia noastră. Intenţionalitatea existentă la fiecare din noi are forma „Noi intenţionăm"[7].

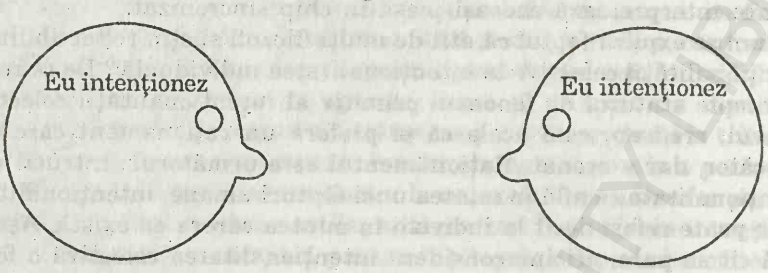
Prezentarea tradiţională a „intenţiilor *noi*" este următoarea:

Figura 1.1



Alternativa propusă de mine arată în felul următor:

Figura 1.2



De-aici încolo voi folosi, prin postulat, expresia „fapt social" pentru a mă referi la orice fel de fapt ce presupune intenționalitate colectivă. Prin urmare, faptul că două persoane fac o plimbare împreună, de pildă, este un fapt social. O categorie aparte de fapte sociale sînt cele instituționale, faptele care implică instituții. Astfel, de exemplu, faptul că bucata aceasta de hîrtie reprezintă o bancnotă de 20 $ este un fapt instituțional. Voi avea mult mai multe de spus despre faptele instituționale.

Reguli de constituire și distincția dintre fapte brute și fapte instituționale

În studiile mele de filozofia limbajului[8] am schițat premisele unui răspuns la întrebarea privind legăturile dintre acele caracteristici ale realității care țin de fizica propriu-zisă și de biologie, pe de o parte, și acele caracteristici ale realității care țin de cultură și societate, pe de altă parte. Fără a sugera că acestea ar fi singurele tipuri de fapte existente în lumea înconjurătoare, trebuie să distingem între *faptele brute*, precum acela că soarele se află la 93 milioane de mile depărtare de pămînt, și *faptele instituționale*, precum faptul că Bill Clinton este președintele Statelor Unite. Faptele brute există independent de instituțiile umane; faptele instituționale nu pot exista decît în cadrul instituțiilor umane. Faptele brute au nevoie de instituția limbajului pentru ca noi să le putem afirma, însă faptele în sine există dincolo de limbaj sau de orice altă instituție. Astfel, *afirmația* „Soarele este la 93 milioane de mile depărtare de pămînt" se bazează pe o instituție a limbajului și o instituție a măsurării distanțelor în mile, însă faptul *afirmat*, anume că există o distanță între pămînt și soare, nu depinde de nici o instituție. Faptele instituționale, pe de altă parte, există numai în virtutea unor instituții umane anume. Limbajul este una dintre aceste instituții; ce-i drept, limbajul reprezintă un întreg set de instituții.

Dar care sînt aceste „instituţii"? Pentru a răspunde, voi introduce o altă distincţie, între ceea ce numesc reguli „de reglementare" şi reguli „de constituire"[9]. Unele reguli reglementează activităţi deja existente. De exemplu, regula „Vehiculele circulă pe partea dreaptă a drumului" reglementează şofatul; dar şofatul preexistă regulii. Însă anumite reguli fac mai mult decît să guverneze, ele instituie însăşi existenţa anumitor activităţi. Regulile de şah nu guvernează o activitate preexistentă. Nu se pune problema că ar exista un grup de persoane care mişcă piese din lemn în jurul unei table cu pătrăţele, iar din dorinţa de a preîntîmpina accidente şi blocaje am avea nevoie de reguli pentru această activitate. Mai degrabă, regulile şahului creează însăşi posibilitatea de a juca şah. Regulile *constituie* jocul de şah, în măsura în care jocul de şah constă în parte în respectarea lor. Dacă nu respectăm cel puţin o bună parte din reguli, nu se cheamă că jucăm şah. Regulile există în sisteme, iar o regulă în sine – uneori sistemul integral – are forma următoare:

„X semnifică Y" sau „X reprezintă Y în contextul C".

De pildă, o mutare semnifică şah-mat, altă mutare semnifică înaintarea pionului şi aşa mai departe.

Am afirmat că faptele instituţionale există numai în cadrul unor sisteme de reguli de constituire. Sistemele de reguli instituie posibilitatea existenţei unor astfel de fapte, iar exemplele concrete de fapte instituţionale, precum „Clinton este preşedinte" sau „Eu am cîştigat partida de şah", sînt rezultatul respectării unor reguli anume, regulile de şah sau cele de votare ori de depunere a jurămîntului. Poate că ar trebui accentuat că mă refer la *reguli*, nu la *convenţii*. Conform unei reguli de şah, mutarea de şah-mat la rege înseamnă cîştigarea partidei. O *convenţie* a şahului este că regele e mai important decît un pion. „Convenţia" presupune arbitrarul, dar regulile de constituire nu sînt, în general, arbitrare în acest sens al termenului.

Contextul „X semnifică Y în C" este intensional: este opac referenţial, în sensul că nu permite substituirea expresiilor coreferenţiale *salva veritate*. De exemplu, afirmaţiile:

1. Bancnotele eliberate de Biroul de Gravuri şi Tipărituri (X) reprezintă bani (Y) în Statele Unite (C).

şi

2. Banii sînt rădăcina tututor relelor.

nu implică

3. Bancnotele eliberate de Biroul de Gravuri şi Tipărituri reprezintă rădăcina tuturor relelor în Statele Unite.

Ca de obicei, e esenţial să remarcăm opacitatea referenţială. În cazul de faţă, ea reprezintă indiciul că există o componentă mentală a faptelor instituţionale. Intensionalitatea expresiei verbale este un indiciu că

fenomenele reprezentate sînt intenţionale. Consecinţele acestui fapt sînt uriaşe, după cum va reieşi din capitolele următoare.

Adepţii diverselor teorii din ştiinţele sociale au contestat legitimitatea distincţiei propuse de mine, între reguli de constituire şi reguli de reglementare[10], însă eu cred că am dreptate, cel puţin pînă la un punct. Din păcate, nu într-atît cît ar fi necesar pentru scopurile pe care le am în vedere. Avem nevoie de o teorie mai riguroasă a regulilor şi instituţiilor. Şi avem o mulţime de întrebări care îşi aşteaptă răspunsul. Sînt toate faptele sociale fapte instituţionale? Există reguli de constituire pentru războaie şi petreceri, de exemplu? Şi în definitiv, în ce constau regulile de constituire? Însă cea mai dificilă dintre întrebări este: cum facem legătura între ontologia fundamentală a unor animale biologice precum noi, oamenii, şi aparatul de fapte sociale şi instituţii umane?

Voi avea mai multe de spus ceva mai încolo privitor la forma regulilor de constituire şi la modul în care acestea se raportează la ontologia faptelor instituţionale. Scopul meu în acest capitol a fost să prezint laolaltă cele trei componente de care aveam nevoie: atribuirea de funcţii entităţilor care nu aveau o funcţie anterior atribuirii, intenţionalitatea colectivă şi distincţia dintre reguli de constituire şi reguli de reglementare. Cu aceste elemente la dispoziţie, ne putem întoarce la construcţia realităţii instituţionale.

Capitolul 2

Producerea faptelor instituționale

În acest capitol voi aborda interpretarea elementară a faptelor sociale și structura logică a transformării formelor simple de fapte sociale în fapte instituționale. În acest scop, voi folosi aparatul funcțiilor instrumentale, al intenționalității colective și al regulilor de constituire. De asemenea, mă voi strădui să explic cîteva trăsături surprinzătoare ale realității sociale.

Caracteristicile vizibile ale realității sociale

Pentru început, să stabilim cîteva din trăsăturile evidente ale realității sociale, pe care vom încerca apoi să le explicăm. Fiindcă eu cred că investigațiile filozofice trebuie să înceapă în chip naiv (cum se desfășoară și cum se încheie ele e o altă chestiune), nu voi face decît să enumăr cîteva aspecte care în chip intuitiv trec drept trăsături ale realității sociale, inclusiv trăsăturile faptelor instituționale, ca de pildă faptul că sînt cetățean american, precum și trăsăturile acelor fapte sociale care nu necesită structuri instituționale, ca de exemplu faptul că doi oameni care împing o mașină vor să o pornească.

1. Autoreferențialitatea conceptelor sociale

Conceptele care desemnează fapte sociale par să manifeste un tip aparte de autoreferențialitate. Ca formulare preliminară să zicem că, de exemplu, conceptul de „bani" se referă la hîrtiile din buzunarul meu, în măsura în care ele reprezintă acel lucru despre care oamenii cred că ar fi bani. Dacă toți am înceta să mai credem că sînt bani, aceștia nu ar mai funcționa ca bani, și în cele din urmă nu ar mai fi bani. În termeni logici, afirmația „Un anumit tip de substanță x reprezintă bani" implică o disjuncție inclusivă fără limite de tipul „x este folosit ca bani sau x este considerat bani sau se crede despre x că ar fi bani". Dar ca urmare a unei astfel de explicații, conceptul de „bani" și însăși definiția cuvîntului „bani" devin autoreferențiale: pentru ca un lucru

să corespundă definiției și să se încadreze în conceptul de „bani", trebuie să treacă drept, să fie considerat, utilizat etc. corespunzător definiției. În cazul unor astfel de fapte, pare a fi aproape un lucru de bun-simț faptul că nu poți păcăli la nesfîrșit pe toată lumea. Dacă toți credem că lucrul acesta reprezintă bani și îl folosim ca bani tratîndu-l drept bani, atunci chiar reprezintă bani. Dacă nimeni nu consideră niciodată lucrul acesta ca fiind bani, atunci nu este vorba despre bani. Același raționament e valabil pentru alegeri, proprietate particulară, războaie, votare, promisiuni, căsătorii, cumpărări și vînzări, partide la putere și așa mai departe.

Pentru a lămuri această chestiune trebuie să distingem instituțiile și practicile generale de cazurile particulare. Cu alte cuvinte, trebuie să distingem între **types** și **tokens***. O bancnotă de 1 $ ar putea să cadă din tipografie într-o crăpătură din podea unde nimeni nu ar mai folosi-o vreodată, dar ar rămîne cu toate acestea o bancnotă. Într-un astfel de caz, o anumită categorie, pe care o numim **token**, continuă să constituie bani, deși nimeni nu a considerat-o ca atare și nici nu și-a pus problema să o folosească. De asemenea, o bancnotă falsă poate intra în circulație și nimeni să nu-și dea seama că e falsă, nici măcar falsificatorul. Într-un astfel de caz, toți cei care folosesc ca **token** bancnota cu pricina o consideră bani, chiar dacă ea nu este. Ne putem înșela în chip sistematic în legătură cu anumite **token**. Dar în privința categoriei pe care o numim **type**, convingerea că o anumită categorie de bani reprezintă bani constituie însăși esența banilor. Se impun cîteva precizări.

Cele spuse sînt valabile mai curînd pentru **types** decît pentru **tokens** în cazul unora dintre fenomenele instituționale precum banii, în vreme ce în alte cazuri, cum ar fi petrecerile, afirmațiile în cauză sînt valabile pentru fiecare **token** în parte. De dragul simplificării, voi porni de la premisa că această distincție e clară pentru cititori și mă voi referi la autoreferențialitatea conceptelor instituționale în general, fără a mai face deosebirea pentru fiecare caz în parte. Ceva mai tîrziu voi reveni cu explicații referitoare la autoreferențialitate, aplicată diferențiat la **types** și **tokens**.

Însă dacă acel **type** reprezintă bani numai pentru că așa consideră oamenii, dacă „bani" implică ideea de „considerat, socotit a fi, folosit drept bani", e rost de îngrijorare pentru filozofi, căci o astfel de afirmație pare a declanșa fie o regresie infinită, fie un cerc vicios. În cazul în care conținutul afirmației că un lucru reprezintă bani este, în parte, afirmația că despre acel lucru se crede că ar fi bani, atunci care mai este conținutul acestei convingeri? În cazul în care convingerea că un lucru reprezintă bani conține, în parte, convingerea că acel lucru reprezintă bani, atunci convingerea că ceva anume reprezintă bani este, parțial,

---

* În practica didactică începe să se impună traducerea prin *tip* și *instanță* a termenilor *type* și *token*; în ceea ce ne privește, optăm pentru păstrarea lor în limba engleză (n.t.).

convingerea că despre acel lucru se crede că ar fi bani. Și astfel, de asemenea, nu avem cum să explicăm conținutul convingerii fără să reluăm la infinit această trăsătură. Mai tîrziu voi încerca să arăt cum poate fi evitată această regresie infinită. Deocamdată atrag doar atenția asupra unei caracteristici logice speciale, care diferențiază conceptele sociale de concepte naturale precum „munte" sau „moleculă". Un lucru poate fi munte chiar dacă nimeni nu îl consideră ca atare; ceva poate fi o moleculă chiar dacă nimeni nu se gîndește la aceasta. Însă în privința faptelor sociale, atitudinea noastră față de fenomen este parțial constitutivă pentru acel fenomen. Dacă, de exemplu, dau o petrecere cu o sumedenie de invitați, chem pe toată lumea la Paris și se dovedește că lucrurile scapă de sub control, iar numărul de răniți e mai mare decît acela al soldaților căzuți în bătălia de la Austerlitz, aceasta nu înseamnă că petrecerea a degenerat în război. E pur și simplu o petrecere ieșită din comun. Parțial, o petrecere constă în faptul că oamenii o consideră petrecere. Parțial, un război constă în faptul că e considerat război. Aceasta este o calitate remarcabilă a faptelor sociale, fără echivalent între faptele naturale.

2. Întrebuințarea propozițiilor performative în producerea faptelor instituționale

Una dintre cele mai fascinante trăsături ale faptelor instituționale este aceea că o bună parte dintre ele, deși categoric nu toate, pot fi produse prin propoziții performative explicite. Performativele aparțin clasei de acte de vorbire pe care le-am numit „declarative"[1]. În declarații, starea de fapt reprezentată de conținutul propozițional al actului de vorbire este creată de reușita performării acelui act de vorbire. Faptele instituționale pot fi produse prin intermediul propozițiilor performative de tipul „Ședința este închisă", „Cedez și încredințez întreaga mea avere nepotului meu", „Te numesc președinte", „Declar război" etc. Aceste propoziții creează însăși starea de fapt pe care o reprezintă și, în fiecare dintre cazuri, starea de fapt este un fapt instituțional.

3. Prioritatea logică a faptelor brute asupra faptelor instituționale

Intuitiv am spune că nu există fapte instituționale fără fapte brute. De exemplu, aproape orice substanță ar putea trece drept bani, dar banii trebuie să existe într-o formă fizică oarecare. Pot fi bucățele de metal, fișii de hîrtie, *wampum** sau adnotări într-o carte. La drept

---

* Obiecte simbolice, cu valoare materială relativ minoră, folosite de triburile de indieni americani (n.t.).

vorbind, majoritatea banilor au suferit în ultimele decenii transformări fizice revoluționare, pe care nici nu le-am băgat de seamă. În mare măsură, banii din ziua de azi sînt în formă de benzi magnetice pe discuri computerizate. Forma nu contează, atîta vreme cît funcționează ca bani, însă banii trebuie să existe într-o formă fizică sau alta.

Ce e valabil pentru bani e valabil și pentru jocurile de șah, pentru alegeri și pentru universități. Toate pot lua forme diferite, dar fiecare are nevoie de o anumită materializare fizică. În mod corect, aceasta presupune ca faptele sociale în general, iar cele instituționale în particular, să fie structurate ierarhic. Într-un fel, putem spune că faptele instituționale există pe lîngă cele fizice, brute. Adeseori, faptele brute nu se manifestă ca obiecte fizice, ci mai curînd ca sunete ieșind din gura unei persoane, sau ca semne pe hîrtie, ori chiar ca gînduri în mintea cuiva.

4. *Relații sistematice între faptele instituționale*

Un fapt instituțional nu poate exista izolat, ci numai în relații sistematice cu alte fapte. Astfel, de pildă, pentru ca banii să existe în societate, societatea respectivă trebuie să aibă un sistem în care bunurile și serviciile să fie schimbate contra banilor. Dar pentru ca o societate să aibă un sistem de schimb, trebuie să aibă un sistem de proprietate și de deținere a proprietății. De asemenea, pentru ca o societate să aibă căsătorii, trebuie să aibă o formă sau alta de relații contractuale. Însă pentru a avea relații contractuale, trebuie să se înțeleagă ce înseamnă lucruri precum promisiunile sau obligațiile.

În plus, lăsînd deoparte rigorile logice sau conceptuale ale relațiilor dintre faptele instituționale, se întîmplă că în orice situație reală de viață ne aflăm într-un complex de realități instituționale interdependente. Scena de la restaurant descrisă în capitolul 1 ilustrează această afirmație: în orice moment din secvența respectivă, personajul este (cel puțin) cetățean, posesor de bani, client, plătitor; astfel, el are de-a face cu proprietatea, restaurantul, chelnerul, bancnota.

S-ar putea crede că jocurile sînt contraexemple la acest principiu, fiindcă, firește, jocurile sînt desemnate drept forme de activitate independente de restul vieții noastre, spre deosebire de faptele instituționale. Partida de fotbal jucată azi de membrii departamentului de filozofie nu are neapărat vreo consecință pentru ziua de mîine, nu în modul în care războaiele de azi, ori revoluțiile, achizițiile sau vînzările sînt concepute special pentru a avea consecințe asupra zilei de mîine și a viitorului indefinit*. Cu toate acestea, și în cazul jocurilor există dependențe sistematice de alte forme de fapte instituționale. Poziția

* În măsura în care sporturile profesioniste au astfel de urmări, ele încetează să mai fie doar jocuri, devenind mai mult de atît, de exemplu afaceri.

fundașului, a portarului și a înaintașului, de pildă, implică drepturi și răspunderi; iar pozițiile și acțiunile sau lipsa lor de acțiune sînt ininteligibile fără o înțelegere a acestor drepturi și responsabilități. Însă aceste noțiuni, la rîndul lor, sînt ininteligibile în absența unei noțiuni generale de drepturi și răspunderi.

5. *Primatul actelor sociale asupra obiectelor sociale, al proceselor asupra produselor*

E tentant să privim *obiectele sociale* drept entități existente în chip independent, prin analogie cu obiectele studiate de științele naturale. E tentant să ne gîndim la guverne, sau la bancnotele de 1 $, ori la un contract ca la niște obiecte sau entități, în sensul în care o moleculă de ADN, plăcile tectonice sau planetele sînt obiecte ori entități. În cazul obiectelor sociale însă, gramatica grupului nominal ascunde faptul că în aceste cazuri procesul este anterior produsului. Obiectele sociale sînt constituite întotdeauna prin acte sociale, chestiune la care va trebui să revenim. Într-un fel, *obiectul nu este nimic altceva decît o continuă posibilitate a activității*. O bancnotă de 20 $, de exemplu, este o posibilitate permanent valabilă de a plăti o achiziție.

6. *Componenta lingvistică a multor fapte instituționale*

În directă legătură cu trăsăturile 1 și 2 se află o altă trăsătură evidentă, și anume aceea că numai ființele dotate cu limbaj sau cu un sistem de reprezentare mai mult sau mai puțin asemănător limbajului pot produce o bună parte dintre faptele instituționale, dacă nu chiar pe toate, întrucît *elementul lingvistic pare să fie parțial constitutiv pentru faptul respectiv*.

Se spune îndeobște că, de exemplu, o colonie de furnici are sclavi sau că stupii au regine. După părerea mea, un astfel de mod de exprimare este involuntar metaforic, mai cu seamă cînd e vorba de așa-numitele „insecte sociale", însă nu trebuie să uităm că o comunitate nu poate avea sclavi sau regină decît dacă membrii ei au aparatul necesar reprezentării a ceva drept regină sau sclav. Un anume tip de comportament, prin comportament înțelegîndu-se strict mișcările corporale, nu e suficient pentru ca o comunitate să aibă regină sau sclavi. În plus, trebuie să mai existe și un anumit set de atitudini, convingeri etc., împărtășite de membrii comunității, ceea ce pare să presupună un sistem de reprezentare precum limbajul. Nu numai că limbajul se dovedește a fi esențial pentru felul în care ne reprezentăm faptele, ci, într-un mod pe care va trebui să-l lămurim, formele lingvistice în cauză sînt parțial constitutive pentru fapte. Însă *care anume* este rolul limbajului în constituirea faptelor instituționale? Nu e o întrebare ușoară, de aceea îi vom consacra capitolul următor.

De la intenționalitatea colectivă la faptele instituționale. Exemplul banilor

Cea mai simplă formă de fapte sociale presupune forme simple de comportament colectiv. Cum susțineam mai devreme, capacitatea de a avea un comportament colectiv este înnăscută biologic, iar formele de intenționalitate colectivă nu pot fi eliminate și nici reduse la altceva. De exemplu, animalele nu au nevoie de un aparat cultural, sau de convenții culturale, ori de limbaj pentru a se deplasa laolaltă în haite sau pentru a vîna împreună. Cînd hienele atacă în haită un leu singur, nu e nevoie de nici un aparat lingvistic sau cultural, deși comportamentul hienelor este coordonat cu multă pricepere, iar hienele sînt receptive nu numai la prezența leului, ci și a celorlalte hiene. Sper că avantajul „selecțional" al comportamentului colectiv este evident. Șansele de prosperitate cresc prin cooperarea cu membrii aceleiași spețe.

Singurul risc asociat cu includerea comportamentului colectiv animal într-o teorie generală a intenționalității provine din faptul că în orice formă complexă de comportament, precum în exemplul cu hienele care atacă un leu, contribuția individuală a fiecăruia dintre animale la comportamentul colectiv va avea un conținut intențional diferit de intenționalitatea colectivă. În cazul ființelor umane, de pildă, dacă echipa noastră execută o mișcare, iar sarcina mea este să închid apărarea, atunci intenționalitatea mea individuală este „Eu închid apărarea"; ea are însă un conținut diferit de intenționalitatea colectivă „Noi executăm o mișcare", chiar dacă eu închid apărarea numai ca element al executării acelei mișcări. Așadar, conținutul intenționalității colective poate fi distinct de conținutul intenționalității colective, cu toate că intenționalitatea individului face parte din cea colectivă. Tangoul se dansează în doi, iar mișcările de fotbal se execută în și mai mulți[2]. Ca etapă a stabilirii unei taxonomii ierarhice a realității sociale și instituționale, am stipulat deja că orice fapt care presupune intenționalitate colectivă este un fapt social. Astfel, de pildă, atît hienele care vînează un leu, cît și Congresul care votează o lege reprezintă cazuri de fapte sociale. Cum se va vedea, faptele instituționale sînt o subclasă specială a faptelor sociale. Cînd Congresul votează o lege, acesta este un fapt instituțional. Cînd hienele vînează un leu, nu este.

Următoarea etapă constă în introducerea funcțiilor instrumentale de tip colectiv. Avînd deja un aparat care include atît intenționalitatea colectivă, cît și atribuirea deliberată de funcții instrumentale obiectelor fizice, nu e mare lucru să combinăm cele două componente. Dacă ne e ușor să înțelegem cum decide o persoană să întrebuințeze anumite obiecte ca scaune sau pîrghie, nu cred că e mai greu să înțelegem cum doi sau mai mulți oameni pot decide împreună să întrebuințeze un obiect anume ca bancă pe care să se poată așeza ori ca o pîrghie care

să fie manipulată de mai multe persoane, nu doar de una singură. Intenționalitatea colectivă poate genera funcții instrumentale la fel de lesne ca și intenționalitatea individuală.

Etapa următoare este mai dificilă, întrucît ea se referă la atribuirea colectivă de funcții unor obiecte, funcția respectivă neputînd fi performată strict în virtutea trăsăturilor fizice intrinsece ale obiectului, cum era cazul bîrnei folosite drept bancă ori al bățului întrebuințat ca mîner. În cazul despre care va fi vorba, funcția în sine este îndeplinită doar în virtutea existenței unei cooperări umane. Detaliind, vom vedea că această etapă – atribuirea colectivă de funcții ce pot fi performate doar ca urmare a unui acord între indivizi sau a unei acceptări – marchează un pas crucial în constituirea faptelor instituționale.

Să luăm de pildă cazul unui trib primitiv care își durează inițial un zid împrejurul teritoriului pe care-l ocupă. Zidul este un exemplu de funcție atribuită pur și simplu în virtutea forței fizice: zidul, am putea presupune, este suficient de înalt încît să-i țină la distanță pe intruși, protejîndu-i pe membrii tribului. Dar să presupunem că zidul va evolua treptat, transformîndu-se din barieră fizică în barieră simbolică. Să ne închipuim că zidul decade cu vremea, astfel că în cele din urmă nu mai rămîne din el decît o grămăjoară de pietre. Să ne imaginăm însă că locuitorii și vecinii lor continuă *să privească* acea linie formată din grămada de pietre ca graniță a teritoriului lor, într-un mod care le influențează comportamentul. De exemplu, locuitorii nu trec granița decît în anumite condiții speciale, iar străinilor nu li se permite să o treacă decît cu aprobarea locuitorilor. Acea linie formată din pietre are acum o funcție care nu rezidă în pura forță fizică, ci în intenționalitatea colectivă. Spre deosebire de un zid înalt sau de un șanț, ruinele rămase din zidul inițial nu pot stăvili pătrunderea intrușilor doar grație structurii fizice. Rezultatul este, într-un sens foarte primitiv, simbolic: căci un set de obiecte fizice a ajuns să îndeplinească funcția de a indica ceva dincolo de sine, și anume limitele teritoriului*. Linia trasată de pietre îndeplinește aceeași *funcție* ca și o barieră fizică, însă nu o face în virtutea construcției sale fizice, ci fiindcă i-a fost atribuit în mod colectiv un nou *statut*, statutul de hotar.

Mi-ar plăcea ca această etapă a argumentației să decurgă foarte natural și simplu, însă ea este crucială prin implicațiile ei. Animalele

---

* Într-o versiune inițială a acestui raționament am apelat la exemplul folosit de etologi, cel al grupului de animale care marchează limitele teritoriului ocupat. Într-un astfel de caz, ca și în exemplul cu tribul primitiv, bariera nu este pur și simplu un obstacol fizic, precum un zid sau șanț, ci e un obstacol simbolic. Însă nefiind sigur că etologii nu se înșală atribuind o asemenea intenționalitate colectivă animalelor, am recurs la exemplul cu tribul pentru a susține același argument. Cînd vom discuta rolul limbajului, în capitolul următor, se va vedea că distincția dintre lingvistic și prelingvistic este importantă.

pot atribui funcţii fenomenelor naturale. Să luăm, de exemplu, cazul maimuţelor care folosesc un băţ drept unealtă pentru a apuca bananele la care nu ajung[3]. Iar unele maimuţe şi-au format chiar tradiţii în funcţiile instrumentale atribuite, care se transmit de la o generaţie la alta. Astfel, vestitul *imo*, o specie de maimuţă japoneză numită şi *macac*, folosea apă pentru a-şi curăţa cartofii, apoi apă sarată, atît pentru a-i curăţa, cît şi pentru a le da un gust mai bun. Mulţumită lui *imo*, susţine Kummer, „în ziua de azi, spălatul cartofilor în apă sărată este o tradiţie solidă pe care puii o învaţă de la mamele lor ca element firesc al consumului de cartofi"[4]. În scrierile de antropologie apar frecvent observaţii referitoare la capacitatea umană de a folosi unelte. Însă adevărata distincţie radicală dintre oameni şi alte forme de viaţă se petrece cînd, prin intermediul intenţionalităţii colective, oamenii atribuie funcţii unor fenomene, funcţia respectivă neputînd fi îndeplinită strict în virtutea constituţiei fizice sau chimice, ci necesitînd o permanentă cooperare din partea oamenilor, manifestată sub forma de recunoaştere, acceptare şi consimţire la noul *statut* atribuit *funcţiei*. Acesta este punctul de căpătîi al tuturor formelor instituţionale din cultura umană, punct conform cu structura „X trece drept Y în C", după cum vom vedea ceva mai tîrziu.

Scopul nostru este să includem realitatea socială în ontologia de bază, a fizicii, chimiei şi biologiei. Pentru aceasta, trebuie să arătăm cum se ajunge de la molecule şi munţi la şurubelniţe, mînere şi apusuri frumoase, apoi la legislaţii, bani şi state naţionale. Principala punte de legătură între fizică şi societate este intenţionalitatea colectivă, iar mutarea decisivă în constituirea unei punţi către crearea realităţii sociale este atribuirea colectiv intenţională de funcţii unor entităţi care nu ar putea îndeplini funcţiile respective în absenţa atribuirii lor. Operaţia fundamentală care ne permite să trecem de la simple fapte sociale precum faptul că stăm împreună pe o bancă sau că ne-am încăierat, la fapte instituţionale precum banii, proprietatea, căsătoria este atribuirea colectivă de funcţii unor entităţi care, spre deosebire de mînere, bănci şi maşini, nu pot îndeplini aceste funcţii pur şi simplu graţie structurii lor fizice. În anumite cazuri, precum cel al bancnotelor, aceasta se datorează faptului că structura este doar întîmplător legată de funcţie; în alte cazuri, cel al conducătorilor auto de pildă, se datorează faptului că unei persoane nu i se permite să îndeplinească funcţia şofatului dacă nu a fost în prealabil *autorizată* să o facă.

Elementul-cheie în trecerea de la atribuirea colectivă de funcţii la producerea faptelor instituţionale constă în atribuirea unui *statut* recunoscut colectiv, căruia îi este apoi ataşată funcţia. Întrucît aceasta este o categorie aparte de funcţii instrumentale, le voi numi *funcţii-statut*. În cazul graniţei, ne-am închipuit că un obiect fizic funcţionînd cauzal, zidul, se transformă într-un obiect simbolic, hotarul. Graniţa este concepută să funcţioneze în acelaşi mod ca şi zidul iniţial, însă mijloacele prin care funcţionează ca atare constau în recunoaşterea colectivă

a pietrelor ca avînd statutul special căruia i-a fost atașată funcția. În cazul extrem, funcția-statut poate fi atașată unei entități a cărei structură fizică nu se leagă altfel decît arbitrar de performarea funcției. Ca exemplificare să luăm cazul banilor, în special al evoluției bancnotelor. De obicei, istoria banilor ilustrează trei tipuri: *banii-obiect*, precum aurul, utilizat drept bani pentru că obiectul în sine este considerat valoros; *banii-contract*, bucățele de hîrtie socotite valoroase pentru că ele conțin garanția că purtătorului i se va plăti valoarea echivalentă în obiecte precum aurul și *banii de tip fiat*, bancnote declarate drept valoroase de către un împuternicit oficial, precum guvernul sau banca națională. Pînă acum însă nu reiese clar care ar fi relația dintre cele trei categorii, nici măcar ce anume au în comun aceste categorii, astfel încît toate să reprezinte bani. În cazul banilor în natură, materialul este un mijloc de schimb pentru că e valoros în sine; în cazul banilor de tip fiat, materialul este valoros pentru că reprezintă un mijloc de schimb.

Relațiile logice dintre cele trei categorii pot fi ilustrate de descrierea clasică a evoluției banilor în Europa medievală. Voi porni de la premisa că respetiva descriere este corectă, dar de fapt nici nu contează pentru scopurile studiului de față. Recurg la ea numai ca să ilustrez anumite relații logice, pentru care acuratețea istorică nu e importantă. Iată ce spune povestea. Întrebuințarea banilor-obiect în natură, precum aurul sau argintul, este de fapt un exemplu de schimb în natură, fiindcă forma pe care o iau banii este socotită valoroasă în sine. Astfel, substanța în cauză îndeplinește funcția de bani strict în baza naturii sale fizice, căreia de regulă i-a fost deja atribuită o funcție. Monedele de aur sînt valoroase nu pentru că sînt monede, ci pentru că sînt făcute din aur, iar valoarea unei monede este aceeași cu valoarea aurului din care e făcută. Atribuim funcția de „valoare" substanței aur pentru că ne dorim să fim în posesia acelei substanțe. Întrucît funcția valorii a fost deja atribuită aurului, e ușor să-i atribuim acestuia și funcția de bani, pe lîngă cea de valoare. Iar acesta nu este decît un mod mai pretențios de a spune că, întrucît oamenii consideră oricum aurul valoros datorită structurii sale fizice, ei sînt dispuși să îl considere mijloc de schimb. Astfel se constituie un mijloc de schimb, obiectele servind schimbului în natură, chiar dacă cei cărora le aparțin aceste obiecte nu le folosesc sau nu manifestă nici un interes pentru ele în calitatea cu pricina. O situație similară s-a creat în momentul prăbușirii Uniunii Sovietice. La Moscova, în 1990 și 1991, pachetele de țigări Marlboro dobîndiseră statutul unui fel de valută. Plata în țigări Marlboro era acceptată, chiar dacă persoana căreia i se plătea nu era fumător. Combinația de hîrtie și tutun avea deja o funcție instrumentală, aceea desemnată de cuvîntul „țigară", și pe lîngă aceasta i-a fost atribuită funcția instrumentală numită „mijloc de schimb".

Legenda spune că în Europa medievală bancherii primeau aur și îl depozitau pentru siguranță, iar în schimbul aurului ofereau deponenților

certificate de hîrtie. Ulterior, certificatele puteau fi întrebuinţate ca mijloc de schimb, întocmai ca şi aurul. Certificatul era un fel de substitut al aurului. Avea credibilitate totală ca obiect de valoare, fiindcă putea fi schimbat în orice moment pe aur. Astfel, banii-obiect au fost înlocuţi cu banii contractuali.

Cineva a avut ideea genială de a mări depozitele de bani eliberînd pur şi simplu mai multe certificate decît cantităţile de aur existente. Cîtă vreme certificatele funcţionează, cîtă vreme îşi menţin funcţia, atribuită colectiv fiindcă este acceptată colectiv, certificatele sînt, cum se spune, aur curat. Următoarea idee genială a apărut cînd cineva şi-a dat seama – şi a durat mult pînă cînd cineva să-şi dea seama – că putem renunţa la aur, păstrînd doar certificatele. Astfel s-a produs trecerea la banii de tip fiat, aceia pe care îi folosim noi astăzi. Pe bancnotele vechi din rezerva federală scria că, dacă se duce cu bancnota la trezorerie, purtătorului i se va plăti echivalentul în „dolari". Dar să presupunem că ne-am duce cu o bancnotă de 20 $ din rezerva federală, ce ni s-ar da în schimb? O altă bancnotă de 20 $ din rezerva federală[5]!

Reguli de constituire

Cred că putem înţelege mai bine ce se petrece în evoluţia banilor dacă analizăm relaţia dintre regulile de constituire şi producerea de fapte instituţionale. Spuneam că forma regulii de constituire este „X trece drept Y în C". Dar o asemenea expresie nu face decît să stabilească un set de fapte instituţionale şi de obiecte instituţionale în cazul cărora termenul Y desemnează mai mult decît simple trăsături fizice ale obiectului numit prin termenul X[6]. Mai departe, formularea „trece drept" desemnează o trăsătură a atribuirii unui statut, căruia îi este asociată o funcţie prin intermediul intenţionalităţii colective, unde statutul şi funcţia aferentă merg dincolo de funcţiile strict primitiv fizice care sînt de regulă atribuite obiectelor fizice. De exemplu, folosind această formulă, o afirmaţie de genul „Obiectele concepute pentru şi folosite ca suport de şedere pentru oameni trec drept scaune" nu este un exemplu de regulă de constituire, fiindcă satisfacerea termenului X este deja suficientă pentru satisfacerea termenului Y, prin chiar definiţia scaunelor. „Regula" nu adaugă nimic, ea e doar o etichetă, deci nu poate fi regulă de constituire. Apoi, a spune că „Obiecte cu anumită formă trec drept scaune" nu rezumă o regulă de constituire, pentru că funcţiile atribuite pot fi atribuite independent de acordul uman. Dacă obiectele au o anumită formă, le folosim drept scaune indiferent ce cred alţii. Dar cînd spunem că „Anumite bucăţi de hîrtie trec drept bani", avem de-a face cu o autentică regulă de constituire, căci satisfacerea termenului X, „anumite bucăţi de hîrtie" nu este suficientă în sine pentru ca să obţinem bani, după cum nici termenul X nu precizează

trăsăturile cauzale în virtutea cărora lucrul cu pricina să funcționeze ca bani și fără acordul uman. Așadar, aplicarea regulii de constituire introduce următoarele trăsături: termenul Y trebuie să atribuie un nou *statut*, pe care obiectul să nu-l fi avut deja, doar prin simpla satisfacere a lui X; de asemenea, trebuie să existe o înțelegere colectivă, sau cel puțin o acceptare, atît a impunerii statutului în cazul lucrului la care se referă termenul X, cît și a funcției asociate statutului cu pricina. În plus, întrucît trăsăturile fizice exprimate de termenul X nu sînt suficiente în sine pentru a garanta îndeplinirea funcției atribuite de Y, noul statut și funcțiile sale asociate trebuie să fie de natura lucrurilor pe care numai acordul colectiv sau acceptarea colectivă le pot stabili. De asemenea, trăsăturile fizice stipulate de termenul X nu sînt suficiente pentru a garanta reușita îndeplinirii funcției atribuite, ci trebuie să existe o *continuă* acceptare sau recunoaștere colectivă a validității funcțiilor atribuite. Altminteri, funcția nu poate fi îndeplinită cu succes. Nu ajunge, de pildă, să fim de acord cu atribuirea inițială, „Lucrul acesta reprezintă bani"; trebuie să continuăm a accepta că reprezintă bani, altminteri ei își vor pierde orice valoare.

Impresia că trecerea de la fapte brute la fapte instituționale ar fi un fel de scamatorie, un truc abil, e creată de caracterul non-fizic, non-cauzal al relației dintre X și Y, într-o formulă care pur și simplu *ia* lucrurile de tipul X drept lucruri de tipul Y. În cele mai severe dispoziții metafizice ale noastre, vom fi înclinați să întrebăm: „Dar un X este cu adevărat Y?". De exemplu, sînt aceste bucățele de hîrtie cu adevărat *bani*? Este această bucată de pămînt cu adevărat *proprietatea particulară* a cuiva? A emite un anumit tip de sunete la o ceremonie înseamnă cu adevărat a te căsători? Ba chiar, anumite sunete emise de om constituie o *afirmație* sau *o promisiune*? Categoric, dacă intrăm în miezul problemei, aceste nu sînt fapte reale. Nu ne simțim trași pe sfoară cînd funcția instrumentală este performată strict în virtutea trăsăturilor fizice. Astfel, nu mai avem dubii metafizice dacă aceasta este sau nu cu adevărat o șurubelniță sau o mașină, fiindcă simplele trăsături fizice ale obiectelor în chestiune le permite să funcționeze ca șurubelnițe sau mașini.

Pînă acum n-am făcut decît să descriu felul în care funcționează realitatea instituțională în societăți umane reale. Întrucît aceasta este o etapă crucială în raționamentul meu, o voi parcurge pe-ndelete, apelînd la exemplul bancnotelor americane. Și fiindcă sper că în final voi putea generaliza anumite caracteristici ale acestui exemplu, le voi înșira pe cele mai relevante dintre ele. Anumite bucăți de hîrtie au o largă circulație în Statele Unite. Acestea satisfac anumite condiții, ceea ce echivalează cu a satisface termenul X. Hîrtiile cu pricina trebuie să fie compuse dintr-un material special și să se potrivească anumitor structuri/modele (5 $, 10 $ etc.). Trebuie, de asemenea, să fi fost emise de Biroul de Gravuri și Tipărituri care se află sub autoritatea Trezoreriei Statelor Unite. Orice satisface aceste condiții (termenul X) trece drept

bani, adică valută SUA (termenul Y). Dar a descrie aceste hîrtii cu termenul Y ca „bani" presupune mai mult decît a rezuma sub o etichetă trăsăturile termenului X. Este o descriere a unui nou statut, iar acel statut, de bani, are un set de funcţii asociate, de exemplu ca mijloc de schimb, valoare de acţiune etc. În virtutea regulii de constituire, hîrtia trece drept „suport legal pentru orice datorie, publică sau privată". Iar atribuirea acestei funcţii-statut de către termenul Y trebuie să fie recunoscută sau acceptată colectiv, altminteri funcţia nu va fi îndeplinită.

Iată cîteva dintre cele mai relevante trăsături ale exemplului meu:

Mai întîi, intenţionalitatea colectivă atribuie un nou statut unui fenomen, iar statutul este însoţit de o funcţie care nu poate fi îndeplinită strict în virtutea trăsăturilor fizice intrinsece ale fenomenului în chestiune. Această atribuire creează un nou fapt, un fapt instituţional, realizat prin acord uman.

În al doilea rînd, *forma* atribuirii noii funcţii-statut poate fi reprezentată prin formula „X trece drept Y în C". Această formulă ne furnizează un instrument valoros pentru înţelegerea formei în care este conceput un nou fapt instituţional, fiindcă forma intenţionalităţii colective este de a impune un statut şi funcţia sa, specificate de termenul Y, unui fenomen desemnat de termenul X. Locuţiunea „trece drept" este esenţială în această formulă, căci funcţia în cauză nu poate fi îndeplinită strict în virtutea trăsăturilor fizice ale elementului X, ci necesită acordul sau acceptarea noastră privitoare la performarea ei. Astfel, cădem de acord să considerăm că obiectul desemnat de X are statutul şi funcţia specificate de termenul Y. În consecinţă, tipurile de funcţii şi statute care pot fi atribuite de termenul Y se restrîng în mod semnificativ, ca urmare a condiţiei de a avea funcţii a căror îndeplinire depinde de acceptarea sau acordul colectiv. Aceasta este, poate, cea mai enigmatică dintre caracteristicile faptelor instituţionale, şi voi avea multe de spus despre ea ceva mai încolo.

În al treilea rînd, procesul stabilirii faptelor instituţionale poate avansa fără ca participanţii să fie conştienţi de forma producerii lor. Participanţii îşi pot închipui că schimbă un lucru anume pe aur, că acel lucru are valoare sau pur şi simplu că el reprezintă bani, nu e nevoie să gîndească „Noi atribuim în mod colectiv valoare unui lucru pe care nu-l socotim valoros exclusiv în virtutea trăsăturilor sale fizice", chiar dacă este întocmai ceea ce fac. Două lucruri trebuie precizate privitor la relaţia dintre acest proces şi conştiinţă. Întîi că, în privinţa majorităţii instituţiilor, e evident că existăm într-o cultură în care asemenea instituţii sînt luate ca de la sine înţelese. Nu e nevoie să fim conştienţi de ontologia lor. Dar, în al doilea rînd, şi mult mai important, în însăşi evoluţia instituţiilor nu e necesar ca participanţii să fie conştienţi de forma intenţionalităţii colective prin intermediul căreia ei atribuie funcţii obiectelor. În cadrul proceselor conştiente de cumpărare, vînzare, schimb etc., ei produc fapte instituţionale. Mai departe, în cazuri extreme, aceştia pot accepta atribuirea unei funcţii numai în virtutea unei teorii

asociate ei, care poate nici măcar să nu fie adevărată. S-ar putea ca ei să creadă că un lucru trece drept bani numai dacă „e bazat pe aur", sau drept căsătorie numai dacă e sfințită de Dumnezeu, ori că o persoană trece drept rege numai dacă e învestită cu autoritate divină. În istoria Statelor Unite, efectiv milioane de americani au fost convinși de inspirația divină a Constituției. Cîtă vreme oamenii recunosc că X are funcția-statut Y, faptul instituțional este produs și menținut. Nu e nevoie ca ei să și fie conștienți de ce fac, ba chiar n-au decît să aibă orice fel de convingeri privitoare la ce fac și de ce o fac.

În al patrulea rînd, cînd atribuirea unei funcții-statut corespunzătoare formulei devine o chestiune de uz general, formula capătă un statut normativ. Ea devine regulă constitutivă. Acest lucru este dovedit de faptul că regula generală permite abuzuri care nu ar exista în absența regulii, precum banii falsificați (obiectele sînt desemnate să pară a satisface termenul X, dar în realitate ele nu corespund) sau inflația (sînt emiși prea mulți bani, astfel că obiectele care satisfac termenul X nu pot performa funcția specificată de termenul Y). Posibilitatea ca aceste abuzuri să existe este caracteristică pentru faptele instituționale. De exemplu, faptul că avocații au nevoie de certificate pentru a putea profesa creează posibilitatea ca unii să pretindă doar că au asemenea certificate. Într-un fel, ei sînt „falși" avocați. Dar și cineva îndrituit să practice avocatura poate abuza de poziția sa, astfel nemaiducîndu-și funcția la bună îndeplinire. Un alt exemplu ne e oferit de instituția cavalerilor în Evul Mediu. La început, cavalerilor li se cerea să fie războinici abili, răspunzători pentru soarta multor altor oameni, stăpîni peste nenumărați cai etc. O dată cu decăderea instituției, mulți care nu îndeplineau condițiile (termenul X) pentru a deveni cavaleri îi cereau regelui să îi facă totuși cavaleri (termenul Y). Deși nu corespundeau condițiilor, ei insistau să devină cavaleri, argumentînd de pildă că, întrucît proveneau din anumite familii, trebuia făcută o excepție în cazul lor. Mai mult decît atît, mulți cavaleri care căpătau titlul pe drept deveneau treptat inapți să-și îndeplinească funcția. Nu mai aveau numărul necesar de cai, ori armura, sau nu mai aveau condiția fizică pentru a fi cavaleri.

În cazul banilor, există diferențe de la o cultură la alta în privința accentului pus pe X sau pe Y. Moneda americană insistă în mod clar asupra aspectului Y. Se spune: „Această bancnotă este echivalentul legal pentru orice datorie publică sau privată", dar nu se precizează nimic despre posibilitatea falsificării. Pe de altă parte, moneda franceză conține o lungă declarație privitoare la aspectul X, în mod special despre falsificarea și pedepsele prevăzute pentru falsificare*. Moneda

* L'article 139 du code penal punit de la reclusion criminelle à perpetuité ceux qui auront contrefait ou falsifié les billets de banque autorisés par la loi, ainsi que ceux qui auront fait usage de ces billets contrefaits ou falsifiés, ceux qui les auront introduits en France seront punis de la même peine.

italiană accentuează același termen X, dar mai succint: „La legge punisce i fabbricatori e gli spacciatori di biglietti falsi".

În al cincilea rînd, relația dintre regulă și convenție, cel puțin în cazul acesta, este destul de clară. Că obiectele pot funcționa ca mijloc de schimb nu este o chestiune de convenție, ci de regulă. Dar *care anume* obiecte îndeplinesc această funcție este o chestiune de convenție. În chip analog, la jocul de șah, puterea regelui nu este o chestiune de convenție, ci de regulă. Dar *care este forma piesei* căreia îi este conferită această putere e o chestiune de convenție. Întrucît în aceste cazuri condițiile stabilite de termenul X nu se raportează decît accidental la funcția precizată de termenul Y, selecția lui X este mai mult sau mai puțin arbitrară, iar procedura care rezultă de aici, adică ce tipuri de obiecte vor fi folosite, ca bani sau ca rege la jocul de șah, este o chestiune de convenție. După cum vom vedea în alte exemple mai tîrziu, adeseori trăsăturile necesare pentru ca X să poată fi aplicat sînt esențiale și pentru îndeplinirea lui Y. Astfel, de pildă, în cazul chirurgilor autorizați, permisiunea de a face operații (termenul Y) trebuie să se bazeze pe îndeplinirea anumitor criterii medicale (termenul X). Cu toate acestea, inclusiv în aceste cazuri termenul Y prezintă un surplus care nu exista în termenul X. Persoana în cauză are acum statutul de chirurg autorizat.

S-ar putea crede că există contraexemple evidente la afirmația că trăsăturile lui X nu sînt suficiente pentru a garanta îndeplinirea funcției desemnate de Y. De pildă, cînd președintele sau guvernatorul unui stat declară un cutremur sau un incendiu major drept „dezastru", s-ar putea spune că simpla forță fizică a cutremurului sau a incendiului a fost suficientă pentru a califica evenimentele drept „dezastru", în virtutea trăsăturilor lor fizice. Holocaustul sau cutremurele nu sînt o chestiune de convenție. Dar dacă le privim cu atenție, pînă și aceste exemple ilustrează cele spuse mai sus. Funcția unui dezastru declarat este că victimele acestuia devin îndreptățite să primească ajutor financiar sau împrumuturi cu dobîndă mică, pe cînd incendiile și cutremurele nu generează bani în virtutea forței lor fizice brute sau a consecințelor lor.

Un raționament analog se poate face cu aplicație la lege. Rostul legislației împotriva răufăcătorilor este ca ea să reglementeze, nu să constituie. Ea trebuie să sancționeze, de pildă, anumite tipuri de comportament deja existente, precum crima. Dar reglementarea funcționează dacă există pedepse, ceea ce presupune atribuirea unui statut anume persoanei care încalcă legea. Astfel, persoanei care ucide o altă persoană (termenul X) în anumite împrejurări (termenul C) și este găsită vinovată de comiterea acelei fapte îi este atribuit statutul de „criminal condamnat" (termenul Y, ca atare fapt instituțional). De acest nou statut depinde și pedeapsa acordată. Astfel, imperativul „Să nu ucizi" devine în lege: „În anumite împrejurări, uciderea trece drept crimă, iar crima trece drept încălcare a legii ce se pedepsește cu moartea sau închisoarea".

În multe cazuri, termenul X este ales tocmai pentru că se presupune că ar avea trăsăturile necesare pentru a îndeplini funcția precizată de termenul Y. Astfel, de exemplu, fiecare dintre cuvintele „avocat", „medic", „președinte" sau „catedrală" desemnează un statut cu o funcție atribuită entităților – absolvenți de drept sau medicină, cîștigători ai alegerilor, clădiri spațioase care pot găzdui slujbe religioase și funcționa drept episcopie –, tocmai pentru că acestea sînt considerate apte de a îndeplini funcțiile Y presupuse de eticheta pe care le-o dă statutul, „avocat", „medic", „președinte", „catedrală". Dar chiar și în acesta cazuri, termenul Y adaugă ceva. Trăsăturile stabilite de termenul X nu sînt suficiente în sine pentru a garanta statutul și funcția suplimentare precizate de termenul Y. Diferența dintre avocați și șurubelnițe, de pildă, este aceea că șurubelnița are structura fizică necesară pentru a putea îndeplini funcția de șurubelniță, în vreme ce un absolvent de drept are nevoie de un certificat special sau de autorizația de a profesa avocatura. Acordul colectiv privitor la deținerea unui statut anume este elementul constitutiv al deținererii acelui statut, iar deținerea statutului respectiv este un element esențial pentru îndeplinirea funcției asociate lui.

Există o categorie interesantă de cazuri în care entitatea în chestiune are atît o funcție cauzal-instrumentală, cît și funcția-statut corelativă. Să luăm, de exemplu, gardul propriu-zis din anumite zone ale graniței dintre Mexic și Statele Unite. Se presupune că acesta va funcționa cauzal drept barieră fizică, oprind trecerea granitei. Dar scopul lui este și acela de a marca un hotar național, pe care nu ai voie să îl treci fără permisiune. Chiar și în acest caz, funcția-statut este adăugată funcției fizice, cu toate că rostul amîndurora este, în esență, același.

Cert este că termenul Y trebuie să atribuie un statut nou acelei entități desemnate de termenul X, pe care el să nu-l fi avut în prealabil, iar acest statut nou trebuie să fie de asemenea natură încît acordul uman, acceptarea sa sau orice altă formă de intenționalitate colectivă să fie necesare și suficiente pentru a-l crea. Veți spune că nu prea ne-am ales cu un aparat metodologic autentic, dar realitatea e că, așa cum se va vedea în detaliu, acest mecanism este un motor puternic de generare a realității sociale.

În sfîrșit, **în al șaselea rînd**, există o relație specială între atribuirea acestor funcții-statut și limbaj. Etichetele care fac parte din expresia Y, precum „bani", devin parte constitutivă a faptului creat. Oricît ar părea de neobișnuit, în producerea de bani, concepte exprimate lingvistic precum „bani" sînt părți constitutive ale însuși faptului produs. Voi analiza această caracteristică în capitolul următor.

De ce nu conduce autoreferențialitatea la circularitate

Pe lista celor șase trăsături evidente ale realității sociale care aveau nevoie de explicații se afla, în primul rînd, dilema privitoare la felul în care definim „banii", atîta vreme cît o parte din definiție era „a fi considerat, luat drept, privit drept bani". Întrebarea mea era: nu ajungem astfel la circularitate sau la regresie infinită în efortul nostru de a defini cuvîntul ori doar de a găsi o explicație a conceptului de bani? Dar soluția la acest paradox este destul de simplă: cuvîntul „bani" marchează un nod într-o întreagă rețea de practici, practicile proprietății, cumpărării, vînzării, cîștigării, plății serviciilor, plății datoriilor etc. Cît timp considerăm obiectul ca avînd un rol de jucat în aceste practici, nu avem de fapt nevoie de cuvîntul „bani" pentru a defini banii, așadar nu există circularitate sau regresie infinită. Cuvîntul „bani" funcționează ca suport pentru articularea lingvistică a tuturor acestor practici. Ca să credem că un lucru anume reprezintă bani nu e neapărat nevoie să folosim cuvîntul „bani". E destul ca entitățile în cauză să fie considerate mijloc de schimb, depuneri valorice, plată pentru datorii, salarii pentru serviciile depuse etc. Și ce e valabil pentru bani e valabil și pentru alte noțiuni instituționale precum căsătoria, proprietatea sau pentru acte de vorbire de tipul promisiunilor, afirmațiilor, comenzilor etc. Pe scurt, faptul că un set de atitudini constituie, parțial, condițiile de adevăr al unui concept anume, precum și faptul că aceste atitudini sînt de regulă rezumate prin intermediul conceptului în cauză (de exemplu, considerînd că un lucru reprezintă bani sau că aceste două persoane sînt căsătorite) nu au drept consecință că acel cuvînt exprimînd conceptul nu ar putea fi definit fără a aluneca în circularitate sau în regresie infinită.

Deși nu avem nevoie de conceptul de „bani" pentru a defini „banii", și astfel putem evita o circularitate imediată, pentru a explica acest concept ne sînt necesare alte concepte instituționale, precum „a cumpăra", „a vinde" sau „a deține". În felul acesta am evitat circularitatea vicioasă, extinzînd-o pînă la includerea altor concepte instituționale. Nu încercăm să reducem conceptul de „bani" la concepte non-instituționale.

Am menționat distincția dintre autoreferențialitatea conceptului cu aplicație la **types** și cu aplicație la **tokens**. În cazul banilor, un anumit **token** poate fi socotit drept bani chiar dacă nimeni nu se referă la el ca bani, dar în cazul petrecerilor nimeni nu se referă la o anumită funcție socială ca fiind petrecere dacă ea nu este o petrecere. Cred că motivul pentru care acordăm un tratament diferit petrecerilor față de bani, în această privință, se leagă de chestiunea codificării. În general,

dacă instituția în cauză este codificată în formă „oficială", precum în cazul legilor privitoare la bani, atunci autoreferențialitatea în chestiune reprezintă o caracteristică a **types**. Pentru situații informale, necodificate, autoreferențialitatea se aplică numai la **tokens**. Codificarea dictează ce caracteristici trebuie să aibă un **token** pentru a ilustra niște **types**. Prin urmare, un **token** poate avea acele caractersitici chiar dacă nimeni nu stă să se gîndească la ele, dar **types** se definesc totodeauna într-o manieră autoreferențială.

Autoreferențialitatea pe care am discutat-o pînă acum este o consecință imediată a naturii funcțiilor instrumentale. Ea nu ține de faptele instituționale. Astfel, de exemplu, un obiect este scaun numai dacă funcționează ca scaun, așadar dacă este considerat sau folosit ca scaun. Scaunele nu au un caracter simbolic sau abstract în sensul în care îl au banii, dar ideea aflată la baza lor este aceeași. În cazul conceptelor instrumentale funcționale, conformitatea cu descrierea lor se rezumă, parțial, la a crede că acel concept e conform cu descrierea. Din motivele deja menționate, aceasta nu conduce la circularitate sau la regresie infinită: putem stipula descrierea în termenii unui set de practici în care este ancorat fenomenul. Scaunele sînt pentru ca să ne așezăm pe ele, banii ca să cumpărăm cu ei, uneltele ca să manipulăm obiecte în diverse moduri etc.*

Folosirea propozițiilor performative în generarea de fapte instituționale

Cea de-a doua trăsătură evidentă pe care trebuie să o explicăm privește rolul propozițiilor performative în generarea multora dintre faptele instituționale, dacă nu a tuturor. Explicația ne e furnizată de structura regulilor de constituire. *În general, cînd termenul X este un act de vorbire, regula de constituire permite actului de vorbire să fie performat ca declarație performativă ce generează starea de fapt descrisă de termenul Y.* Deoarece a spune anumite lucruri echivalează cu a realiza un contract sau cu a declara încheiată o ședință, aceste acte pot fi performate spunînd că le performezi. Dacă sînt cel care conduce o ședință, faptul că spun, în împrejurări anume, „Declar ședința închisă"

---

* În *Random House Dictionary*, una dintre definițiile oferite pentru „unelte" este: orice poate fi întrebuințat drept unealtă. Ca definiție, pare destul de stupidă, dar nu e atît de stupidă pe cît pare. Nu putem defini „șurubelnița" ca fiind „orice poate fi folosit drept șurubelniță", pentru că foarte multe obiecte care nu sînt șurubelnițe pot fi folosite ca șurubelnițe, de pildă monedele. Dar întrucît uneltele, spre deosebire de șurubelnițe, desemnează o categorie foarte cuprinzătoare de funcții instrumentale, orice poate fi folosit drept unealtă este, la modul general, unealtă.

echivalează cu încheierea efectivă a şedinţei. Aceleaşi cuvinte, rostite de cine nu trebuie sau în împrejurări nepotrivite nu vor avea acelaşi efect. Deoarece regulile de constituire presupun ca funcţia să fie atribuită actului de vorbire, simpla performare a actului de vorbire, în condiţii adecvate, poate constitui o atribuire a acelei funcţii, şi prin aceasta poate reprezenta un nou fapt instituţional.

Se spune că în ţările musulmane un bărbat poate divorţa doar spunînd de trei ori „Divorţez de tine" şi aruncînd în jur pietricele albe. Aceasta este în mod clar o întrebuinţare performativă a verbului „a divorţa", întrebuinţare care în alte ţări nu există. Cei care cred că semnificaţia e dată de întrebuinţare trebuie să fie de acord că acelaşi cuvînt, „divorţ", are semnificaţii diferite pentru musulmani şi alte popoare. La mijloc se află o nouă funcţie-statut atribuită unei forme propoziţionale deja existente. Forma propoziţională „Divorţez de tine" nu modifică semnificaţia prin adăugarea unei noi funcţii-statut. Mai degrabă este pur şi simplu întrebuinţată în crearea unui fapt instituţional, şi anume un divorţ, în virtutea unei noi reguli de constituire conform căreia dacă un soţ spune de trei ori „Divorţez de tine" făcînd şi gesturile de rigoare, divorţul se produce. În felul acesta, propoziţia performativă creează un nou fapt instituţional, divorţul.

Chiar şi afirmaţia de pe bancnota de 20 $, deşi nu conţine verbe performative, este o declaraţie. Afirmaţia este: „Această bancnotă este echivalentul legal pentru orice datorie, publică sau personală". Dar această afirmaţie nu este un enunţ empiric. Nu e cazul, de pildă, să ne adresăm trezoreriei federale cu întrebarea: de unde ştii că acesta este un echivalent legal? Sau: ce dovezi există? Dacă trezoreria spune că e legal, atunci înseamnă că o *declară* legală, nu enunţă un fapt empiric conform căruia bancnota deja ar fi legală.

Nu orice fapt instituţional poate genera fapte instituţionale prin intermediul declaraţiilor. De pildă, nu poţi marca un gol doar afirmînd că ai făcut-o.

Să rezumăm acest aspect: performativele joacă un rol special în crearea faptelor instituţionale, pentru că funcţia-statut desemnată de termenul Y în formula „X trece drept Y" poate fi atribuită adeseori, cu toate că nu totdeauna, pur şi simplu declarînd că o atribuim. Cu atît mai mult cînd termenul X este la rîndul său un act de vorbire.

Prioritatea logică a faptelor brute asupra faptelor instituţionale

Cea de-a treia trăsătură evidentă pe care o vom explica se referă la prioritatea faptelor brute asupra celor instituţionale. Ca şi în cazul celei de-a doua trăsături, aceasta se explică graţie structurii regulilor de constituire. Structura faptelor instituţionale este structura unor

ierarhii de forma „X trece drept Y în contextul C". Această ierarhie trebuie să aibă la bază fenomene a căror existență nu mai depinde de acordul între oameni. Cu alte cuvinte, acolo unde există o funcție-statut atribuită la ceva, trebuie să existe ceva căruia să i se facă atribuirea. Chiar dacă atribuirea se face la o altă funcție-statut, pînă la urmă tot trebuie să dăm de un fundament solid care să nu fie la rîndul său o funcție-statut. Astfel, de exemplu, cum spuneam mai devreme, tot felul de lucruri pot fi bani, dar trebuie să existe o concretizare fizică, un fapt brut – fie și o simplă bucățică de hîrtie sau o circumvoluție pe un disc de computer – căruia să îi atribuim o funcție-statut. Deci nu există fapte instituționale fără fapte brute.

Discuția aceasta anticipează o prezentare a realismului pe care o ofer în capitolele 7 și 8. Nu e posibil, cum ar susține unii antirealiști, ca toate faptele să fie fapte instituționale și să nu existe nici un fapt brut, căci analiza structurii faptelor instituționale a scos la iveală faptul că ele sînt în dependență logică de faptele brute. Supoziția că toate faptele sînt instituționale produce o regresie infinită sau o circularitate în abordarea faptelor instituționale. Pentru ca anumite fapte să fie instituționale, trebuie ca altele să fie brute. Aceasta este o consecință a structurii logice a faptelor instituționale.

Relațiile sistematice și primatul actului asupra obiectului

Cea de-a patra întrebare era: de ce există totdeauna anumite relații sistematice între faptele instituționale?, iar a cincea: de ce par actele instituționale să preceadă obiectele instituționale?

Răspunsul cel mai la îndemînă privitor la existența unor relații sistematice între diverse tipuri de fapte sociale de tipul celor pe care am încercat să le descriu este că faptele în cauză sînt concepute special pentru acel scop. Guvernele sînt concepute spre a avea un impact asupra vieților noastre, în diverse moduri; banii sînt concepuți spre a ne furniza o unitatea de valoare în tot felul de tranzacții. Chiar și jocurile, care sînt concepute în chip explicit ca fiind ceva separat de viața obișnuită, pun totuși în funcție un întreg aparat de drepturi, obligații, responsabilități etc., care, așa cum observam și mai devreme, nu e inteligibil decît în virtutea altor fapte sociale.

Primatul actelor sociale asupra obiectelor sociale se justifică fiindcă „obiectele" sînt de fapt concepute pentru a servi funcțiilor instrumentale, altminteri ar reprezenta un interes redus pentru noi. Ceea ce numim *obiecte* sociale – guvernele, banii sau universitățile – nu sînt de fapt decît substitutul unor tipuri de *acțiuni*. Sper că e limpede că întreaga desfășurare a funcțiilor instrumentale și a intenționalității colective nu e decît o chestiune de activitate permanentă.

Fără să ne dăm seama, am recunoscut că aşa stau lucrurile, pe parcursul discuţiei noastre, referindu-ne la *fapte* instituţionale şi nu la *obiecte* instituţionale. Obiecte materiale precum cele implicate în realitatea instituţională, de exemplu bucăţi de hîrtie, sînt obiecte precum oricare altele, dar atribuirea de funcţii-statut acestor obiecte conduce la apariţia unui tip de descriere a obiectului, în virtutea căruia obiectul este obiect instituţional, de exemplu o bancnotă de 20 $. Obiectul în sine nu s-a schimbat. Mai curînd vechiul obiect a căpătat un nou statut, cu funcţia asociată (sau un nou obiect a fost creat strict pentru a servi o nouă funcţie-statut), însă funcţia nu se manifestă decît în tranzacţiile propriu-zise. Prin urmare, pe noi nu ne interesează obiectul, ci procesele şi evenimentele în care se manifestă.

Prioritatea proceselor faţă de produs explică, cum au arătat-o atîţia teoreticieni în domeniul ştiinţelor sociale, şi de ce instituţiile nu se epuizează prin continua întrebuinţare, ci fiecare întrebuinţare a instituţiei reprezintă o reînnoire a ei. Maşinile sau cămăşile se deteriorează în urma folosirii repetate, dar întrebuinţarea constantă reconfirmă şi consolidează instituţii de genul căsătoriei, proprietăţii sau universităţilor. Prezentarea mea explică acest fapt: întrucît funcţia este atribuită unui fenomen care nu o îndeplineşte strict în virtutea construcţiei sale fizice, ci în virtutea unei constante intenţionalităţi colective a utilizatorilor, fiecare întrebuinţare a instituţiei echivalează cu o nouă declarare a acordului utilizatorilor privitor la acea instituţie. Bancnotele individuale se uzează, dar instituţia reprezentată de ele se reînnoieşte cu fiecare folosire.

Cea de-a şasea şi ultima caracteristică pe care trebuie să o explicăm se referă la rolul limbajului în realitatea instituţională. Dar acestui subiect îi consacru capitolul următor.

Capitolul 3

Limbaj și realitate socială

Principalul scop al acestui capitol este de a explica de ce realitatea socială este constituită în mod esențial prin limbaj. Am făcut această afirmație în termeni generali, dar acum intenționez să precizez la ce mă refer și să-mi susțin cu argumente ipoteza. Spre finalul capitolului mă voi referi și la alte funcții pe care le îndeplinește limbajul în cadrul faptelor instituționale.

Spuneam în capitolul anterior că existența unor structuri instituționale precum banii, căsătoria, guvernele și proprietatea în absența limbajului pare imposibilă, deoarece, oricît de ciudat ar fi, într-un fel care rămîne deocamdată neexplicat, cuvintele sau simbolurile de alt tip constituie parțial faptele instituționale. Ceea ce e surprinzător, dacă ne gîndim că în general faptele sociale nu au nevoie de limbaj. Animalele nedotate cu limbaj pot manifesta diverse tipuri de comportament cooperant, după cum copiii sînt în mod clar capabili să interacționeze social într-o manieră complexă fără a folosi cuvinte. Mai mult, dacă susținem că limbajul constituie realitatea socială, cum rămîne cu limbajul în sine? Dacă faptele instituționale au nevoie de limbaj, iar limbajul este în sine o instituție, atunci înseamnă că limbajul trebuie să aibă nevoie de limbaj, deci alunecăm în circularitate sau în regresie infinită.

Afirmația mea trebuie înțeleasă într-un sens moderat și într-altul radical. Conform celui radical, o societate are nevoie cel puțin de o formă primitivă de limbaj pentru a avea fapte instituționale; în acest sens, limbajul are prioritate logică asupra celorlalte instituții. Un asemenea punct de vedere declară limbajul drept instituția socială fundamentală; oricare altă instituție are nevoie de limbaj, fără ca limbajul să presupună existența unei alte instituții. Limbajul poate exista fără bani sau căsătorie, dar reciproca nu e valabilă. Conform sensului radical, orice instituție presupune existența unor elemente lingvistice care reprezintă faptele incluse în instituție. Ambele sensuri sînt legitime, dar mă voi ocupa de cel radical, întrucît aceasta îl presupune pe cel moderat.

Gîndire dependentă de limbaj şi fapte dependente de limbaj

Înainte de a prezenta problematica şi argumentele, avem nevoie de cîteva clarificări şi distincţii succinte, dar elementare. Trebuie să lămurim care sînt caracteristicile limbajului relevante pentru problemele în chestiune. Nu am de gînd să definesc aici „limbajul" şi nici numeroasele caracteristici esenţiale pentru limbile naturale – ca, de pildă, capacitatea de generare infinită, prezenţa forţei ilocuţionare indicînd proceduri, forme de cuantificare şi conectori logici –, căci ar fi irelevant pentru discuţia noastră. Caracteristica limbajului esenţială pentru constituirea faptelor instituţionale constă în existenţa unor elemente simbolice precum cuvintele, care, prin convenţie, *semnifică*, *reprezintă* sau *simbolizează* ceva, altceva decît sînt. Deci cînd susţin că limbajul constituie, parţial, faptele instituţionale, nu vreau să spun că faptele instituţionale depind de limbi naturale precum franceza, germana sau engleza. Afirmaţia mea că limbajul constituie, parţial, faptele instituţionale echivalează cu a spune că faptele instituţionale conţin în mod fundamental elemente simbolice. Prin cele din urmă înţeleg: cuvinte, simboluri sau alte configuraţii *convenţionale* care *înseamnă* ceva sau exprimă, reprezintă sau simbolizează altceva decît ele însele, *într-o manieră pe înţelesul tuturor*. În momentul de faţă, prefer ca această afirmaţie să rămînă cît mai vagă şi generală. Deocamdată ea e concepută doar ca să specifice acele caracteristici ale limbajului care au un rol constitutiv, după părerea mea, în generarea realităţii instituţionale.

Limbajul, în sensul în care folosesc aici acest cuvînt, conţine în mod esenţial entităţi cu rol simbolic. Iar în limbaj, spre deosebire de stadiile intenţionale prelingvistice, asemenea capacităţi intenţionale nu sînt inerente entităţilor, ci atribuite sau derivate din intenţionalitatea intrinsecă a oamenilor. Astfel, propoziţia „Mi-e foame" face parte din limbaj fiindcă are, prin convenţie, capacităţi simbolice sau reprezentaţionale. Însă senzaţia propriu-zisă de foame nu ţine de limbaj, pentru că ea se referă la condiţiile intrinsece de satisfacere. Nimeni n-are nevoie de limbaj sau de vreo altă convenţie ca să se simtă flămînd.

Mai întîi trebuie să distingem între *faptele independente de limbaj*, precum faptul că pe vîrful Everest e zăpadă, şi *faptele dependente de limbaj*, precum propoziţia într-o limbă naturală „Pe vîrful Everest e zăpadă şi gheaţă". Deşi există, fără îndoială, şi situaţii-limită, principiul e destul de limpede: un fapt este independent de limbaj dacă existenţa lui nu presupune elemente lingvistice. Chiar în absenţa limbajului, pe vîrful Everest tot se va afla zăpadă şi gheaţă. Dar o dată cu dispariţia limbajului dispare şi propoziţia „Pe muntele Everest e zăpadă şi gheaţă".

O a doua distincţie pe care trebuie să o facem este între *gîndirea dependentă de limbaj* şi *gîndirea independentă de limbaj*. Parţial, gîndirea depinde de limbaj: un animal nu ar putea gîndi anumite

lucruri neavînd cuvinte în care să se exprime sau orice alt sistem convenţional de exprimare. Există şi gîndire care nu depinde de limbaj: putem gîndi anumite lucruri, chiar în absenţa unor cuvinte sau elemente lingvistice. Un exemplu evident de gîndire dependentă de limbaj este că „Muntele Everest are zăpadă şi gheaţă pe vîrfuri" este o propoziţie într-o limbă naturală. O fiinţă nedotată cu limbaj nu ar putea gîndi acest lucru. Exemplele cele mai la îndemînă de gîndire independentă de limbaj sînt dispoziţiile şi cogniţiile non-instituţionale, primitive, biologice, care nu presupun elemente lingvistice. De exemplu: un animal poate avea senzaţia conştientă de foame sau pe cea de sete, fiecare reprezentînd o dorinţă. Foamea este dorinţa de a mînca, iar setea, dorinţa de a bea, dorinţele fiind stări intenţionale cu un conţinut intenţional. În jargonul filozofic contemporan se numesc „atutitudini propoziţionale". Mai departe, un animal poate avea percepţii prelingvistice şi credinţe prelingvistice derivate din acele percepţii. Cîinele meu vede şi aude pisici căţărîndu-se în copaci şi îşi formează convingerea că pisicile sînt în copaci. Îşi poate chiar corecta o convingere şi forma alta în loc, dacă vede şi adulmecă pisica intrînd în curtea vecinului. Emoţii precum frica sau furia sînt alte exemple de gîndire prelingvistică. Oricît de şocant ar părea, trebuie să acceptăm atît că animalele au gîndire prelingvistică, cît şi că o anumită parte a gîndirii este dependentă de limbaj şi nu poate aparţine unor făpturi nedotate cu limbaj.

Ţinînd cont de aceste distincţii, să reluăm teza pe care vrem să o analizăm. Am susţinut că anumite fapte, care aparent nu au nevoie de limbaj, precum banii sau proprietatea, sînt totuşi fapte dependente de limbaj. Dar cum pot fi ele dependente de limbaj, cîtă vreme banii şi proprietatea, spre deosebire de propoziţiile în limba engleză, nu sînt cuvinte şi nici nu conţin cuvinte?

Condiţia suficientă pentru ca un fapt să fie dependent de vorbire este ca acesta să îndeplinească alte două condiţii. Mai întîi, reprezentările mentale de tipul gîndirii trebuie să constituie, parţial, faptul respectiv. Şi apoi, reprezentările în cauză trebuie să fie dependente de limbaj. Din structura regulilor de constituire decurge imediat că prima dintre aceste condiţii e îndeplinită de faptele sociale. Din faptul că funcţia-statut specificată de termenul Y poate fi îndeplinită numai o dată ce e recunoscută, acceptată, consimţită sau considerată rezultă că faptul instituţional în cauză nu poate exista decît dacă este reprezentat ca existînd. Întrebaţi-vă cum trebuie să stea lucrurile pentru ca bucăţica de hîrtie pe care o ţineţi în mînă să reprezinte o bancnotă de 20 $ ori pentru ca Tom să fie proprietarul unei case şi veţi constata că trebuie să existe reprezentări mentale care să constituie, parţial, aceste fapte. Faptele respective există numai dacă oamenii au anumite convingeri sau atitudini mentale. La acest lucru făceam trimitere mai devreme, cînd spuneam că ceva anume constituie bani numai dacă oamenii cred asta, după cum ceva e proprietate numai dacă oamenii cred că e proprietate. Toate faptele instituţionale sînt, în acest sens, subiective ontologic, deşi în general ele sînt obiective epistemologic.

Dar cum rămîne cu a doua condiţie? E nevoie ca reprezentările în cauză să fie dependente de limbaj? Satisfacerea primei condiţii nu presupune de la sine şi satisfacerea celei de-a doua. Un fapt poate conţine stări mentale drept caracteristici constitutive, fără să fie, cu toate acestea, lingvistic. De exemplu, să presupunem că am crea în mod arbitrar cuvîntul „osdecîiine", pentru a desemna un os la care aspiră cel puţin un cîine. Atunci faptul că un lucru anume reprezintă un „osdecîiine" este constituit, parţial, de o stare mentală caracteristică unui cîine. Dar asemenea stări mentale nu au neapărat ceva lingvistic, întrucît cîinii îşi pot dori un os fără ca pentru aceasta să fie nevoie de un limbaj în care să fie exprimată dorinţa.

Aşadar care ar fi diferenţa dintre bani şi „oaseledecîiine"? De ce convingerea că un lucru anume reprezintă bani are nevoie de limbaj, pe cînd dorinţa de a avea un os nu? Ce anume se întîmplă cînd îmi spun „Aceştia sînt bani"? În capitolul 2 am văzut că nu avem nevoie de cuvîntul „bani" în sine, deci cuvîntul nu trebuie neapărat să figureze în definiţie. Dar de ce am totuşi nevoie de cuvinte sau de elemente care să funcţioneze precum cuvintele pentru a gîndi anumite lucruri? Întrebarea nu e deloc trivială. Răspunsul nu-l putem găsi decît în natura trecerii de la X la Y, considerînd că X are o funcţie-statut desemnată prin termenul Y. Pe scurt, răspunsul presupune înţelegerea naturii funcţiilor-statut. Anticipînd oarecum, răspunsul pe care îl voi oferi este că trecerea de la X la Y este, *eo ipso*, o operaţie lingvistică, chiar şi în cazurile în care aparent nu avem nimic de-a face cu limbajul.

De ce o parte a gîndirii este dependentă de limbaj?

Teza de la care am pornit, că faptele instituţionale sînt dependente de limbaj, se reduce la ideea că gîndirea constitutivă pentru faptele instituţionale este dependentă de limbaj. Dar de ce? Să începem prin a ne întreba de ce există gîndire dependentă de limbaj, lăsînd deoparte gîndirea despre elementele lingvistice în sine. Există aici mai multe situaţii.

Mai întîi, un anumit tip de gîndire este de o asemenea complexitate, încît ar fi *empiric imposibil* să o concepem în absenţa unui sistem de simboluri. Gîndirea matematică, de pildă, necesită un sistem de simboluri. Unei făpturi prelingvistice i-ar fi extrem de greu, probabil imposibil, să gîndească fie şi un lucru atît de simplu precum o operaţie aritmetică de genul:

$$371+248=619.$$

Dar acestea sînt situaţii empiric dificile. Datorită constituţiei noastre, gîndirea abstractă complexă presupune cuvinte şi simboluri. Nu găsesc

nici o imposibilitate *logică* de a gîndi asemenea lucruri în absenţa limbii. E uşor de închipuit că procesul evoluţiei va da naştere unor făpturi care să poată avea gîndire matematică şi fără a utiliza simboluri.

Un alt tip de situaţie priveşte limbajul ca pe o chestiune de *necesitate logică*, deoarece expresia lingvistică a gîndirii este esenţială pentru ca gîndirea să se producă. De exemplu, să luăm cazul aserţiunii în care se constată că „Azi este marţi, 26 octombrie". O asemenea aserţiune se bazează pe un set bine definit de cuvinte într-o limbă naturală sau pe sinonimele lor în alte limbi, întrucît conţinutul gîndirii localizează o zi în relaţie cu un sistem verbal specific identificării zilelor şi lunilor. Acesta este motivul pentru care cîinele meu nu poate gîndi: „Azi este marţi, 26 octombrie".

Noi, care deţinem un vocabular adecvat, putem traduce expresia „marţi, 26 octombrie" în franceză sau într-un alt sistem calendaristic, radical diferit, precum cel al civilizaţiei Maya. Mayaşii ar putea identifica, folosind sistemul lor, ziua pe care noi o numim „marţi, 26 octombrie", dar gîndirea lor nu se traduce în „marţi, 26 octombrie". Acelaşi referent, altă semnificaţie.

Aserţiunea aceasta este dependentă de limbaj pentru că faptul care îi corespunde e dependent de limbaj. Nu există o stare de lucruri definită ca fiind marţi, 26 octombrie, exceptînd acea stare de lucruri definită în relaţie cu un sistem verbal. Dar, s-ar putea obiecta, acelaşi lucru e valabil şi pentru cîini sau pisici, să spunem. Un lucru este numit corect „pisică" sau „cîine" numai relativ la un sistem lingvistic. Ceva e cîine numai relativ la un sistem care identifică animale şi obiecte în general. Există însă o diferenţă crucială: caracteristicile unui obiect *în virtutea cărora atribuirea cuvîntului „cîine" este corectă, adică acele caracteristici în virtutea cărora un obiect e cîine, sînt caracteristici care există independent de limbaj*. Şi, în măsura în care ne putem gîndi la aceste caracteristici ca fiind independente de limbaj, gîndirea e independentă de limbaj. Dar caracteristicile în virtutea cărora astăzi este marţi, 26 octombrie nu pot exista independent de un sistem verbal, pentru că faptul că azi e marţi, 26 octombrie depinde de relaţia cu un întreg sistem verbal. Dacă nu ar exista un sistem verbal, nu ar exista nici asemenea fapte, chiar dacă ziua de astăzi rămîne ziua de astăzi, indiferent ce credem sau spunem despre ea. Pe scurt: această aserţiune este dependentă de limbaj pentru că, parţial, conţinutul ei este ca această zi să corespundă unor condiţii care nu există decît relativ la cuvinte.

Faptul că astăzi este 26 octombrie nu este un fapt instituţional fiindcă, deşi ziua în sine este definită instituţional, nici o nouă funcţie-statut nu este atribuită sub această etichetă*. Să ne oprim acum

---

* Există nume atribuite unor zile, ca etichete de funcţii-statut, ca de pildă Crăciun sau Ziua Recunoştinţei. Aceste etichete fac mai mult decît să identifice o zi prin raportare la un sistem verbal; ele atribuie de asemenea un statut căruia i se pot ataşa funcţii.

asupra faptelor instituționale: a gîndi că aceasta este o bancnotă de 20 $, iar acest lucru proprietatea mea presupune existența limbajului ca o chestiune de necesitate conceptuală. Un asemenea tip de gîndire este similar celui din exemplul anterior, în care se constată că astăzi e 26 octombrie: ambele depind esențial de limbaj. De ce?

Jocurile și realitatea instituțională

Înainte de a prezenta argumentele în favoarea unui eventual răspuns, să încep prin a constata cîteva chestiuni simple privind jocurile, care ilustrează afirmația pe care vreau să o fac. Să luăm cazul punctelor marcate într-un joc cum e fotbalul. Se consideră că un gol marcat are valoarea a șase puncte, iar acesta nu este un tip de gîndire accesibilă cuiva în absența unui sistem lingvistic de simboluri. Repet însă întrebarea: de ce? Deoarece punctele nu există decît prin raportare la un sistem lingvistic de reprezentare și de numărare a lor, deci nu ne putem referi la puncte decît dacă ne aflăm în posesia unui aparat lingvistic necesar acestui sistem. Totuși, prin aceasta nu facem decît să reformulăm întrebarea în alți termeni. De ce punctele nu pot exista decît prin raportare la un sistem lingvistic? Răspunsul, simplu formulat, este următorul: dacă lăsăm deoparte toate elementele simbolice de reprezentare a punctelor, nu rămîne nimic în locul lor. Tot ce avem este sistemul de reprezentare și de numărare a punctelor. Dacă am trage concluzia că punctele nu sînt nimic altceva decît cuvinte ne-am înșela. Nu este adevărat. Cuvintele au urmări. Oamenii se străduiesc cu disperare să marcheze puncte într-un mod care nu are de-a face cu cuvintele, căci punctele determină victoria sau înfrîngerea, deci ne pot duce de la bucurie la disperare. Cuvintele în sine, am crede, nu pot constitui centrul unor sentimente atît de puternice. Dar nici o gîndire nu este independentă de cuvinte sau de alte simboluri în virtutea cărora susținem că am marcat șase puncte. Punctele pot fi reprezentate de orice element simbolic, altul decît cuvintele în sine; de pildă, am putea număra puncte adunînd grămezi de pietre, cîte o piatră pentru fiecare punct marcat. Dar atunci pietrele ar constitui un simbol lingvistic ca oricare altul. Ele ar dispune de principalele trei caracteristici ale simbolurilor lingvistice: *ar simboliza* ceva dincolo de ele însele, *prin convenție* și *pe înțelesul tuturor*.

Nu există percepții prelingvistice ale punctelor, nici convingeri prelingvistice despre puncte, pentru că nu există nimic referitor la care să avem percepții sau convingeri, excepție făcînd doar procedeele simbolice relevante. Un animal nu poate observa în mod prelingvistic un punct în maniera în care poate vedea pisici cățărîndu-se în copac și nici nu-și poate dori puncte într-un mod prelingvistic așa cum își dorește mîncare.

Dar de ce animalele nu se nasc cu o dorință prelingvistică de a marca puncte în jocurile de fotbal, așa cum se nasc cu dorința de a suge

laptele matern? Răspunsul este: dorinţa de a marca puncte nu are un conţinut anume în afara unui sistem acceptat social de reprezentare şi numărare a punctelor. Dacă lăsăm deoparte toate sistemele simbolice de numărare a punctelor, eliminăm deopotrivă şi credinţele, dorinţele şi în general ideile privind punctele. Mai încolo voi susţine că acelaşi lucru rămîne valabil şi în cazul banilor, al proprietăţii şi al altor fenomene instituţionale.

Ne vine oarecum greu să înţelegem că aceste fapte derivă, parţial, dintr-un anumit model referitor la felul în care funcţionează limbajul. Modelul funcţionează pentru un mare număr de cazuri şi prin urmare e firesc să ne gîndim că el trebuie să funcţioneze în toate cazurile. Iată modelul: există cuvinte şi alte tipuri de expresii, dotate cu sens sau semnificaţie, iar în virtutea semnificaţiilor cu referenţi. Să luăm de exemplu expresia „luceafărul de noapte": ea are un sens sau o semnificaţie. În virtutea acestei semnificaţii, de cîte ori ne gîndim sau pronunţăm expresia, ne gîndim sau ne referim la un obiect independent de limbaj, luceafărul de noapte. Conform acestui model, dacă ne putem gîndi la sensul sau semnificaţia unui obiect în absenţa cuvîntului, înseamnă că ne putem gîndi la referent în absenţa cuvintelor. Tot ce avem de făcut este să detaşăm sensul sau semnificaţia de expresie şi să ne gîndim la sens sau semnificaţie. Şi s-ar putea crede că trebuie să operăm această *detaşare* întotdeauna, deoarece traducem expresii în alte limbi, iar traductibilitatea pare să dovedească existenţa unui sens detaşabil şi independent, pe care îl putem ataşa uneori unor cuvinte în limba engleză, alteori unor cuvinte în limba germană etc. Modelul creează impresia că nu ar exista o gîndire în mod necesar dependentă de limbaj, pentru că, aparent, orice expresie din orice limbă poate fi tradusă în alte limbi, ceea ce pare să implice că semnificaţia este întotdeauna „detaşabilă" de expresia scrisă sau vorbită.

Indiferent de alte neajunsuri, acest model nu funcţionează în cazul faptelor instituţionale. În cazul marcării de puncte în diverse jocuri e limpede de ce nu funcţionează. Chiar dacă nu am avea cuvinte pentru „bărbat", „linie", „minge", putem vedea un bărbat depăşind linia cu o minge, şi astfel putem gîndi acest lucru în absenţa cuvintelor. Gîndirea o exprimăm în cuvintele: „Bărbatul a depăşit linia cu mingea". Dar nu-l putem vedea pe respectivul bărbat marcînd şase puncte, pentru că nu e nimic de văzut. Expresia „şase puncte" nu se referă la obiecte independente de limbaj în acelaşi mod în care o fac cuvintele „bărbat", „linie", „luceafăr de noapte". Punctele marcate nu există undeva în lumea reală în aceeaşi măsură în care există planete, bărbaţi, mingi, linii.

Sper că cititorii îmi împărtăşesc intuiţiile deocamdată, căci acum aş vrea să precizez principiul general aflat la baza lor. La nivelul cel mai de jos, trecerea de la X la Y, printr-o operaţie care creează fapte instituţionale, este o trecere de la un nivel brut la un nivel instituţional. Această trecere, cum am insistat în repetate rînduri, nu poate exista decît dacă este reprezentată ca existînd deja. Dar nu poate exista nici

o manieră prelingvistică de reprezentare a lui Y, căci nu există nimic prelingvistic perceptibil sau adresabil, în afară de elementul X, după cum nu există nimic prelingvistic care să poată face obiectul dorinţei ori a dispoziţiei cuiva, în afară de elementul X. În absenţa limbajului, vedem un bărbat care traversează o linie albă cu o minge în mînă şi tot în absenţa limbajului ne putem dori ca bărbatul să traverseze linia albă cu o minge în mînă. Dar nu putem vedea bărbatul marcînd puncte, nici nu ne putem dori să o facă în absenţa limbajului, fiindcă nu ne putem gîndi la puncte fără cuvinte, nu ne putem gîndi la nici un fel de simboluri de marcare în absenţa cuvintelor. Iar ceea ce e adevărat în jocuri în cazul punctelor e valabil şi pentru bani, guverne, proprietate particulară etc., după cum vom vedea în cele ce urmează.

Morala acestui exemplu poate fi extinsă acum la faptele instituţionale în general. Însăşi structura funcţiilor-statut este de o asemenea natură, încît atît funcţiile, cît şi statutele sînt rezultatul gîndirii, dar nu al unei forme prelingvistice de gîndire. Motivul: funcţiile-statut nu există decît ca urmare a unui acord colectiv şi nu ne putem reprezenta o manieră prelingvistică de formulare a conţinutului unui acord, întrucît în asemenea situaţii nu există nici un fenomen natural prelingvistic. Termenul Y creează un statut care se adaugă trăsăturilor fizice ale termenului X, iar acest statut trebuie să ofere motive de acţiune independent de tendinţele noastre naturale. Statutul există numai dacă noi credem că există, iar motivele funcţionează ca motive numai dacă le acceptăm ca motive. Prin urmare, un agent trebuie să dispună de un mod de a reprezenta noul statut. Nu o poate face în termenii prelingvistici ai trăsăturilor brute ale termenului X. Numai din reflecţii privitoare la culoarea şi forma bancnotei de 1 $ nu poate obţine statutul de „bani", nu mai mult decît o poate face în cazul statutului de „gol – şase puncte", reflectînd la mişcarea omului cu mingea. Deoarece noul statut nu există decît prin convenţie, trebuie să existe un mod convenţional de a reprezenta statutul, altminteri sistemul nu va funcţiona. Dar de ce termenul X nu ar putea fi chiar modul convenţional de reprezentare a noului statut? Ar putea, *dar a atribui acel rol termenului X înseamnă tocmai a-i atribui un statut simbolic sau lingvistic.*

Să observăm că funcţiile-statut diferă de funcţiile instrumentale cauzale în privinţa dependenţei de limbaj. Ne putem gîndi că obiectul acesta reprezintă o şurubelniţă fără a avea nevoie de cuvinte sau alte elemente lingvistice, pentru că ne putem gîndi că acest obiect e întrebuinţat la înşurubarea altora. Nici un cuvînt nu este necesar în chip logic pentru a trata şi întrebuinţa un obiect ca şurubelniţă, căci capacitatea sa de a funcţiona ca atare este o chestiune determinată de forţa sa fizică. Dar în cazul funcţiilor-statut, nu există o trăsătură structurală a elementului X suficientă în sine pentru a determina funcţia Y. În termeni strict fizici, X şi Y sînt absolut la fel. Unica diferenţă este că elementului X i-am atribuit un statut, iar acest nou statut necesită *elemente de marcare*, întrucît, din punct de vedere empiric, nu există nimic altceva care să-l delimiteze.

Să recapitulăm: deoarece nivelul Y al trecerii de la X la Y în crearea faptelor instituţionale nu există independent de reprezentarea sa, el trebuie reprezentat într-o formă sau alta. Nu poate fi reprezentat în mod spontan, prelingvistic, fiindcă elementul Y nu are trăsături prelingvistice în plus faţă de cea constituită de elementul X, care să-i furnizeze o manieră de reprezentare. Deci avem nevoie de cuvinte sau alte modalităţi simbolice pentru a face trecerea de la X la statutul Y.

Cred că aceste precizări se clarifică dacă atragem atenţia asupra statutului deontic al fenomenelor instituţionale. Animalele în haită dispun de toată intenţionalitatea colectivă şi conştientă de care au nevoie. Pot avea ierarhii şi un lider; pot vîna împreună, pot împărţi mîncarea, se pot chiar asocia în cupluri. Dar nu pot avea bani, căsătorie sau proprietate particulară. De ce nu? Pentru că toate acestea creează forme instituţionale de putere, drepturi, obligaţii, îndatoriri etc., şi este în natura acestor fenomene să genereze resorturi de acţiune independent de convingerile oricăruia dintre noi. Să zicem că-mi antrenez cîinele să alerge după bancnote de 1 $ şi să mi le aducă mie pentru a primi în schimb mîncare. Asta nu înseamnă că el îşi cumpără de mîncare, bancnotele în cauză nu reprezintă pentru el bani. De ce nu? Pentru că el nu-şi poate reprezenta fenomenele deontice aferente. Ar putea fi capabil să gîndească: „Dacă îi dau aceste hîrtii, el îmi va da mîncare". Dar nu poate gîndi, de pildă, „Am dreptul să cumpăr mîncare, iar dacă alţii ar dispune de aceste hîrtii, ar avea şi ei acest drept".

În plus, asemenea fenomene deontice nu sînt reductibile la ceva mai simplu sau mai primitiv. Nu le putem analiza sau elimina în favoarea unor dispoziţii comportamentale sau a fricii de consecinţe negative. Sînt faimoase încercările lui Hume sau ale altora de a face asemenea eliminări, dar ele au rămas fără succes.

În acest capitol am susţinut că faptele instituţionale în general au nevoie de limbaj, fiindcă limbajul este parţial constituit de fapte. Dar să analizăm pe scurt reciproca acestei întrebări. Există oare fapte care să fie independente de limbaj, fapte autentice, conform formulei „X trece drept Y", unde termenul Y atribuie un nou statut graţie intenţionalităţii colective, dar unde intenţionalitatea în cauză să nu fie dependentă de limbaj? Ei bine, să revenim la primul nostru exemplu, cel al barierei fizice, al zidului care se prăbuşeşte devenind astfel doar o barieră simbolică, o linie marcată de cîteva pietre. Nu e acesta un exemplu de fapt instituţional independent de limbaj? Depinde cum vede tribul linia marcată cu pietre. În cazul în care, ca simplă stare de fapt, membrii tribului nu depăşesc acea linie, pentru că evită din simplă obişnuinţă să treacă peste ea, un asemenea comportament nu are nevoie de limbaj. Animalele prelingvistice, de exemplu, pot fi antrenate să nu depăşească anumite limite, şi multe specii de animale dispun de modalităţi naturale, uluitor de diverse, de a-şi delimita teritoriul. După cum afirmă Broom, „marcarea unui teritoriu poate fi de natură vizuală, cum se întîmplă în cazul peştilor de recif, de natură auditivă, ca la majoritatea

păsărilor, olfactivă, ca la anumite mamifere, sau electrică, precum în cazul peştilor încărcaţi cu electricitate"[1]. Dacă tribul nostru imaginar nu manifestă înclinaţia de a traversa hotarul doar în virtutea unei obişnuinţe, acest fapt nu constituie, conform definiţiei, un fapt instituţional. Pur şi simplu ei au tendinţa de a se comporta într-un anume fel, iar purtarea lor este similară celei a animalelor care îşi marchează limitele teritoriului. O asemenea demarcare nu are nimic deontic. Animalele se comportă pur şi simplu în acest mod, iar „se comportă" se referă aici strict la deplasarea corpurilor lor în anumite moduri.

Dar dacă presupunem că membrii tribului înţeleg că linia marcată cu pietre creează drepturi şi obligaţii, că le este *interzis* să treacă linia, că *nu au voie* să o depăşească, atunci avem de-a face cu un fenomen de simbolizare. Pietrele desemnează acum ceva dincolo de ele însele; ele funcţionează drept cuvinte. Nu cred că există o linie fermă de demarcaţie între instituţional şi non-instituţional sau între lingvistic şi prelingvistic, dar în măsura în care considerăm că fenomenele sînt autentice fapte instituţionale, nu doar condiţionate de obişnuinţă de comportament, trebuie să concepem limbajul ca fiind constitutiv pentru acele fenomene, întrucît operaţia care atribuie funcţia Y obiectului X este o operaţie de simbolizare.

Are nevoie limbajul de limbaj?

Ajunşi în acest punct, s-ar spune că sîntem într-un impas demonstrativ. Am afirmat că faptele instituţionale au nevoie de limbaj deoarece limbajul este constitutiv pentru fapte. Însă faptele lingvistice sînt şi fapte instituţionale. Prin urmare s-ar zice că limbajul are nevoie de limbaj. Oare nu ajungem astfel la o regresie infinită sau la o altă formă de circularitate? Am făcut faţă primei acuzaţii de circularitate – circularitate ce părea asociată definiţiei conceptului instituţional de „bani", care părea să se bazeze pe însuşi conceptul respectiv –, extinzînd cercul pînă la a include alte concepte instituţionale. Însă cum voi respinge această nouă acuză de circularitate?

Răspunsul cel mai prompt, dar nesatisfăcător, este că limbajul nu poate avea nevoie de limbaj pentru că el este deja limbaj. Daţi-mi voie să explic ce vreau să spun cu asta. Condiţia de a avea demarcatori lingvistici pentru faptele instituţionale echivalează cu condiţia de a avea o manieră convenţională prin care participanţii la instituţie să marcheze faptul că elementul X are acum statutul Y. Întrucît nu există nimic în constituţia fizică a elementului X care să-i ofere funcţia Y, căci statutul apare ca urmare a unui acord colectiv, şi fiindcă statutul conferă proprietăţi deontice care nu sînt proprietăţi fizice, statutul nu poate exista fără demarcatori. Aceste elemente demarcatoare devin

acum părţi constitutive ale statutului. Trebuie să existe o modalitate de a marca faptul că un bărbat ţinînd în mînă o minge a marcat un gol şi că acel gol valorează şase puncte. Nimic din structura fizică a evenimentului nu pune aceste lucruri în evidenţă. Iar această problemă nu este una de natură epistemologică, ci ontologică. În mod asemănător, nimic în relaţia fizică dintre mine şi un teren nu face acel teren să fie proprietatea mea. Nu există nimic în compoziţia chimică a acestei bucăţi de hîrtie care să o facă să fie o bancnotă de 20 $. Prin urmare avem nevoie de elemente simbolice care să demarcheze aceste fapte instituţionale. Dar cum rămîne cu elementele simbolice în sine? Cum le marcăm ca fiind simbolice? Dacă e adevărat, şi cu siguranţă e, că nimic din structura fizică a unei bucăţi de hîrtie nu o face să fie o bancnotă de 20 $ şi nimic din structura fizică a unui teren nu îl face să fie proprietatea mea, atunci e de asemenea adevărat că nimic din acustica sunetelor care îmi ies din gură ori din fizica semnelor pe care le fac pe hîrtie nu le transformă în cuvinte sau în alt fel de simboluri.

Soluţia dilemei noastre constă în observaţia că limbajul este special conceput pentru a fi o categorie autoidentificatoare de fapte instituţionale. Copilul creşte într-o cultură în care învaţă să considere sunetele ieşind din propria gură şi din gura altora ca reprezentînd ceva, ca desemnînd sau însemnînd ceva. La asta mă refeream cînd spuneam că limbajul nu are nevoie de limbaj pentru a fi limbaj, căci el este deja limbaj. Dar oare nu cumva reformulăm astfel întrebarea în alţi termeni? De ce nu ar avea toate faptele instituţionale acest caracter autoidentificator pe care îl are limbajul? De ce un copil n-ar putea fi educat să privească un anumit teren ca proprietate particulară sau un anumit obiect fizic ca bani? Răspunsul este: ba ar putea. Dar tocmai în măsura în care procedează astfel, copilul tratează de fapt obiectul ca desemnînd ceva dincolo de sine; îl tratează ca avînd un caracter cel puţin parţial lingvistic.

Trecerea de la statutul brut la cel instituţional este *eo ipso* o trecere lingvistică, deoarece termenul X simbolizează ceva dincolo de sine. Dar această trecere simbolică are nevoie de gîndire. Gîndirea care face trecerea de la termenul X la statutul Y are nevoie de un vehicul pentru a se manifesta. Ne trebuie ceva cu care să gîndim. Trăsăturile fizice ale termenului X sînt insuficiente pentru conţinutul gîndirii, dar orice obiect care poate fi folosit convenţional şi conceput ca purtător al acelui conţinut poate fi folosit şi pentru gîndire. Cele mai potrivite obiecte pentru gîndire sînt cuvintele, pentru că într-un fel la aceasta folosesc cuvintele. Într-adevăr, condiţia pentru ca ceva să fie cuvînt este ca acest ceva să poată fi gîndit. Dar, strict vorbind, orice demarcator convenţional ar juca acest rol. Deşi e uşor să gîndeşti în cuvinte, e greu să gîndeşti în oameni, munţi etc., pentru că au prea multe trăsături irelevante şi sînt prea greu manevrabile. Aşa că folosim cuvinte reale sau marcatori pe post de cuvinte ca vehicule pentru gîndirea noastră. Apelînd la cuvinte, spunem: „Aceasta este proprietatea mea", „El este

președinte" etc. Dar cuvinte ca „proprietate" și „președinte" nu desemnează obiecte prelingvistice în aceeași măsură în care „luceafărul de noapte" desemnează luceafărul de noapte. Uneori atașăm etichete sau simboluri chiar elementului X. Etichetele spun, de exemplu, „Această bancnotă este substitutul legal al tuturor datoriilor publice și personale". Dar această reprezentare este deja, cel puțin parțial, o declarație: ea creează un statut instituțional reprezentîndu-l ca deja existent. Nu reprezintă fenomene naturale prelingvistice.

Putem considera obiectul X în sine ca avînd statutul Y prin convenție, așa cum putem trata monedele drept bani sau o linie marcată prin pietre drept hotar, dar a proceda astfel echivalează deja cu a aroga un statut lingvistic, deoarece obiectele devin astfel simboluri convenționale publice, desemnînd altceva decît pe ele însele; ele simbolizează un statut deontic dincolo de cel fizic. Și toate situațiile la care mă pot gîndi, în care termenul X este în felul acesta autoidentificator, au trăsăturile esențiale ale cuvintelor; li se aplică distincția *type/token*, iar elementele X sînt ușor de recunoscut, ușor de conceput și le vedem ca simbolizînd statutul Y prin convenție.

Din timpurile societăților fără scriere și pînă în prezent, au existat numeroși demarcatori convenționali care nu erau cuvinte, dar funcționau precum cuvintele. Iată cîteva exemple: în Evul Mediu, răufăcătorilor li se înfiera palma dreaptă pentru a putea fi apoi recunoscuți. Acesta este motivul pentru care astăzi, cînd jurăm, ridicăm mîna dreaptă: pentru ca toată lumea să poată vedea că nu sîntem răufăcători. Preoții își rad părul în creștetul capului pentru a marca faptul că sînt preoți. Regii poartă coroane, soții și soțiile verighete, vitele sînt înfierate și o mulțime de oameni poartă uniforme pentru a-și marca statutul.

Întreaga argumentație din acest capitol a condus la un rezultat bizar. Nu sînt complet satisfăcut de acest rezultat, dar iată-l: trecerea de la X la Y este deja lingvistică prin natura ei, fiindcă, o dată ce funcția a fost atribuită elementului X, ea simbolizează altceva, funcția Y. Această operație nu poate exista decît dacă este reprezentată colectiv ca existînd. Reprezentarea colectivă este publică și convențională, dar ea are nevoie de un vehicul. Nu e destul să cercetăm sau să ne imaginăm caracteristicile elementului X. Prin urmare avem nevoie de cuvinte precum „bani", „proprietate" etc. sau de simboluri precum cuvintele, de genul celor la care ne-am referit deja; sau, în cazurile-limită, tratăm chiar elementele X în sine drept *reprezentări convenționale* ale funcției Y. În măsura în care putem face asta, elementele respective trebuie să fie ori cuvinte, ori simboluri propriu-zise, sau suficient de asemănătoare cu cuvintele pentru a fi *în egală măsură* purtătoare ale funcției Y și reprezentări ale trecerii de la X la Y.

Prezentarea mea are și o altă consecință: capacitatea de a atașa un sens, o funcție simbolică, unui obiect care nu are acel sens în chip inerent este nu doar precondiția limbajului, ci și a întregii realități instituționale. Capacitatea preinstituțională de a simboliza este condiția

capacităţii de a crea instituţii umane. În anumite împrejurări, rostirea sunetelor „Pisica este pe preş" trece drept pronunţare a afirmaţiei că pisica este pe preş, iar în alte contexte a trece de o linie albă ţinînd o minge trece drept marcare a unui gol. Ambele sînt exemple de creare a unor fapte instituţionale conform formulei. Diferenţa, în cele două situaţii, este că producerea unui act de vorbire echivalează cu producerea a ceva cu capacităţi de reprezentare superioare, dar în acest sens punctele marcate în jocuri nu reprezintă ceva dincolo de ele însele. Afirmaţiile pot fi corecte sau false, pe cînd golurile nu au asemenea proprietăţi semantice.

În mod obişnuit, relaţia desemnată prin „a reprezenta" presupune existenţa unui obiect care să existe independent de simbolul care o desemnează, dar în cazul realităţii instituţionale la nivelul cel mai de jos, practica atribuirii de sens unui obiect conform regulilor de constituire creează însăşi categoria potenţialilor referenţi. Simbolurile nu creează pisici, cîini sau luceferi de noapte; ele creează posibilitatea de a ne referi la pisici, cîini sau luceferi de noapte într-o manieră pe înţelesul tuturor. Însă simbolizarea generează înseşi categoriile ontologice de bani, proprietate, puncte cîştigate în jocuri şi în guvernări politice, ca şi categoriile de cuvinte şi acte de vorbire. O dată create categoriile, putem avea aceleaşi distincţii sens – referinţă pe care le avem pentru luceferii de noapte etc. În felul acesta ne putem referi corect sau incorect la „golul marcat la finele celei de-a patra reprize", sau la „preşedintele Statelor Unite", în acelaşi mod în care ne referim corect sau nu la „luceafărul de noapte"; însă diferenţa constă în aceea că producerea categoriei de goluri şi de preşedinţi e deja realizată prin structurile conform cărora ataşăm funcţiile-statut termenilor X, deoarece existenţa acestor trăsături este rezultatul acestor funcţii-statut.

Să ne gîndim în felul următor: ceea ce reprezintă semnificaţia succesiunii de sunete „pisică" e similar cu ceea ce reprezintă funcţia de bancnotă de dolar a unei bucăţi de hîrtie. Cu toate acestea, succesiunea de sunete „pisică" are o funcţie *referenţială* pe care bucata de hîrtie nu o are. De exemplu, „pisică" poate apărea în propoziţii în care vorbitorul care le rosteşte se referă la o pisică. Bucăţi de hîrtie, fie şi bucăţi de hîrtie concepute să fie bancnote de dolar, nu sînt folosite în acest fel pentru a se face referire la ele. Dar practica folosirii unor bucăţi de hîrtie ca bancnote de dolar creează o clasă de entităţi care nu ar exista fără acea practică. Creează clasa de entităţi a bancnotelor de dolar. Pentru ca această practică să existe, trebuie să fim în stare să gîndim „Această bucată de hîrtie este o bancnotă de dolar", iar o asemenea aserţiune nu e posibilă fără cuvinte sau fără alte simboluri, chiar dacă singurul simbol în cauză este însuşi obiectul.

Alte funcţii ale limbajului în producerea faptelor instituţionale

Pînă acum discuţia a fost foarte abstractă şi s-a referit la condiţiile în care crearea realităţii instituţionale e posibilă, lingvistic sau în alt mod. Dar dacă luăm în considerare limbi naturale propriu-zise, precum franceza sau germana, şi adevărata complexitate a instituţiilor sociale, putem constata cîteva alte motive pentru care faptele instituţionale au nevoie de limbaj.

Mai întîi, limbajul este indispensabil epistemologic.

Am afirmat că în structura faptelor instituţionale atribuim un statut-funcţie Y termenului X, pe care acesta nu l-ar îndeplini strict în virtutea constituţiei sale fizice. Dar cum ne putem da seama care entităţi au acest statut atribuit? În cazul multor funcţii instrumentale cauzale, nu al tuturor, e destul de uşor să distingem obiectele care sînt scaune, mese, ciocane şi şurubelniţe pentru că le putem descoperi funcţia după structura fizică. Dar în cazul banilor, soţilor, profesorilor universitari şi al proprietăţii private, nu mai putem asocia funcţia cu structura fizică. Avem nevoie de etichete-denumiri. Pentru a *recunoaşte* bucăţi de hîrtie ca fiind bani, de pildă, ne trebuie o modalitate simbolică sau lingvistică de a reprezenta faptele nou create din perspectiva funcţiile lor, întrucît acestea nu pot fi deduse din fizica obiectelor propriu-zise. Recunoaşterea faptului că un anumit lucru reprezintă bani presupune ca acesta să fie reprezentat simbolic sau lingvistic. Voi avea mai multe de spus despre această caracteristică în capitolul următor, cînd vom discuta ceea ce eu numesc „indicatorii de statut".

În al doilea rînd, faptele în chestiune fiind inerent fapte sociale, ele trebuie să fie comunicabile.

Pentru ca sistemele să fie funcţionale, faptele nou create trebuie să poată fi comunicate de la o persoană la alta, chiar dacă această comunicare pare invizibilă. Trebuie să ai capacitatea de a le spune celorlalţi că te-ai căsătorit, că eşti preşedinte, că şedinţa a fost declarată închisă, pentru ca sistemul să funcţioneze. Chiar şi în cazurile simple de fapte instituţionale, comunicabilitatea presupune mijloace de comunicare publică, precum şi un limbaj.

În al treilea rînd, în viaţa de zi cu zi fenomenele în cauză sînt extrem de complexe, iar reprezentarea unor informaţii de o asemenea complexitate presupune existenţa limbajului.

Chiar şi cel mai simplu act de cumpărare/vînzare e de o mare complexitate, cum am văzut la începutul cărţii, în exemplul cu berea

comandată într-un restaurant. Deoarece structura faptelor există numai în măsura în care e reprezentată, faptele complexe necesită un sistem complex de reprezentare pentru ca ele să existe; asemenea sisteme complexe de reprezentare sînt limbajele.

În al patrulea rînd, faptele în chestiune persistă în timp independent de durata nevoilor şi predispoziţiilor participanţilor la instituţie.

Această existenţă continuă presupune o manieră de reprezentare a faptelor, independentă de stadiile psihologice prelingvistice mai primitive ale participanţilor, iar asemenea reprezentări sînt lingvistice.

Capitolul 4

Teoria generală a faptelor instituționale

Partea I: Mențiune, interacțiune și structură logică

Generalizarea analizei

Pînă acum am oferit un preambul la teoria faptelor instituționale, apelînd mai cu seamă la exemplul banilor și subliniind rolul special jucat de limbaj în interpretarea realității. Voi folosi noțiunile discutate pînă acum pentru a propune o teorie care nu se rezumă la a explica structura banilor, ci o lămurește și pe aceea a căsătoriei, proprietății, angajărilor și concedierilor, a războiului, revoluțiilor, petrecerilor, guvernelor, ședințelor, sindicatelor, parlamentelor, corporațiilor, legilor, restaurantelor, vacanțelor, avocaților, profesorilor, medicilor, cavalerilor din Evul Mediu și impozitelor, de exemplu. Nu pot simplifica fiecare din situațiile de mai sus așa cum am procedat în cazul banilor. Pentru a generaliza explicația deja oferită, trebuie să adăugăm cel puțin două elemente fundamentale la materialul din capitolele anterioare:

Mai întîi, formula „X trece drept Y în C" poate fi reluată.

Putem atribui o funcție-statut unor entități cărora deja le-a fost atribuit un statut. În astfel de cazuri, termenul X devine, la un nivel superior, termenul Y de la un nivel inferior. De exemplu, numai un cetățean american, în calitate de X, poate deveni președintele Americii în calitate de Y, dar a fi cetățean presupune a avea deja un statut anterior Y. De asemenea, putem atribui funcții-statut în cazuri în care termenul C stabilește un context pentru existența căruia e necesară o atribuire anterioară de funcție-statut. În astfel de cazuri, termenul C de la un nivel superior poate fi termenul Y de la un nivel inferior. De pildă, o ceremonie de căsătorie presupune prezența unei persoane autorizate să o oficieze, în calitate de context C, dar pentru a fi acea persoană autorizată, ea trebuie să fi dobîndit anterior funcția-statut Y.

Mai departe, putem atribui funcții-statut entităților a căror funcție-statut atribuită anterior este una de reprezentare, adică o putem atribui unor acte de vorbire. De exemplu, un anumit tip de promisiune, cum ar fi X, poate trece drept contract Y, dar pentru a fi promisiune trebuie să fi căpătat deja statutul Y la un alt nivel, inferior. Nu exagerăm spunînd că asemenea reluări stabilesc structura logică a societăților complexe.

În al doilea rînd, pot exista sisteme interconexe compuse din asemenea structuri reluate în timp.

Structura funcțiilor-statut reluate nu se manifestă doar instantaneu. Funcțiile pe care le îndeplinesc le cer să interacționeze constant pe parcursul unor perioade îndelungate. De exemplu, nu mă pot limita la a spune că am bani; mai curînd trebuie să menționez că am bani într-un cont bancar, pe care îl cheltuiesc scriind cecuri pentru a achita impozitele federale și de stat, în calitate de *cetățean al Statelor Unite și de locuitor cu domiciliu stabil și salariat în statul California*. Toate expresiile subliniate din propoziția anterioară exprimă concepte instituționale și toate faptele raportate presupun existența unor sisteme de reguli de constituire operînd în timp.

Pentru a duce analiza mai departe: să încercăm să concepem un raționament referitor la căsătorie și proprietate analog celui despre bani. Asemenea instituții își au originea în fapte pur fizice și intenționale, fundamentate pe coabitare, respectiv pe posesiune fizică. Proprietatea se bazează pe ideea că un lucru anume e al meu, îmi aparține. Căsătoria se bazează pe ideea că doi oameni trăiesc împreună; iar în cazul căsătoriilor monogame, că fiecare deține monopol sexual asupra celuilalt. Dar de ce asemenea prezentări nu ne satisfac? De ce nu e suficient să spun că posed un lucru în măsura în care dețin controlul fizic asupra lui și de ce nu e suficient să rezum căsătoria la conviețuire? La drept vorbind, pentru unii, sau pentru unele societăți, este suficient. Dar mulți dintre noi credem că e mai bine să avem un sistem de drepturi recunoscute colectiv, un sistem de responsabilități, îndatoriri, obligații și puteri adăugate acestora, iar în cele din urmă apte de a substitui pura forță fizică și coabitarea. Dacă nu din alt motiv, măcar pentru că astfel putem avea un sistem mai stabil de așteptări, adăugînd acest aparat deontic; apoi, nu e nevoie să apelăm la forța fizică brută pentru a ne susține aranjamentele. Și, în al treilea rînd, putem menține aranjamentele chiar și în absența contextului fizic originar. De exemplu, doi oameni pot fi căsătoriți chiar dacă nu locuiesc împreună de ani de zile și pot deține proprietăți chiar dacă aceste proprietăți se află departe de ei.

Dincolo de avantaje și dezavantaje, aranjamentele primitive din punct de vedere logic au evoluat în structuri instituționale cu funcții-statut recunoscute la nivel colectiv. Exact ca și în cazul banilor, atribuim, prin intermediul intenționalității colective, noi funcții-statut unor lucruri care nu ar putea îndeplini acele funcții în absența unei atribuiri colective. Cu toate acestea, trăsătura aparte a acestor cazuri este că

adeseori funcţia e atribuită prin performarea explicită a actelor de vorbire. În asemenea cazuri, actul de vorbire în sine reprezintă un caz de funcţie-statut atribuită unei funcţii-statut; şi este folosit pentru a crea noi funcţii-statut sau pentru a le modifica pe cele vechi. Astfel, de exemplu, o ceremonie de căsătorie constă într-o serie de acte de vorbire, dar în acel context ceremonia creează o entitate instituţională nouă, căsătoria. Existenţa căsătoriei impune funcţii-statut protagoniştilor, desemnaţi prin termenii „soţ" şi „soţie". Pentru a face acest lucru, actele de vorbire necesită funcţii-statut care transcend sensul literal al cuvintelor rostite, ceea ce deja reprezintă o funcţie-statut.

Să analizăm mai departe cazul căsătoriei. Etapa următoare în apariţia treptată a faptelor instituţionale din fenomene biologice primitive presupune atribuirea unor funcţii-statut nu doar entităţilor distincte fizic de performarea funcţiei, ci şi entităţilor care au deja o funcţie atribuită lor, mai ales actelor de vorbire. Iar aceste acte de vorbire sînt utilizate pentru a atribui noi funcţii-statut unor entităţi care nu sînt acte de vorbire, de exemplu oamenilor. Astfel, în asemenea cazuri, în formula „X trece drept Y în C", elementul X poate fi deja un act de vorbire. Să luăm, de pildă, genul de acte de vorbire pe care le performăm într-o ceremonie de căsătorie. A performa anumite acte de vorbire (termenul X) în faţa unei persoane autorizate să oficieze căsătoria (termenul C) trece drept a te căsători (termenul Y). Pronunţarea aceloraşi cuvinte într-un context diferit, de pildă cînd faci dragoste, nu va constitui o căsătorie. Termenul Y atribuie un nou statut respectivelor acte de vorbire. Promisiunile făcute în cadrul ceremoniei nunţii creează un fapt instituţional, căsătoria, pentru că în acel context a face promisiunile respective înseamnă a te căsători. Mai departe, întreaga noţiune de „persoană autorizată să oficieze" specifică un context C care este rezultatul unei atribuiri anterioare de funcţie. Noţiunea de persoană care oficiază se referă la statutul instituţional atribuit unei persoane conform formulei „X trece drept Y în C". Într-un asemenea caz, prezenţa oficiantului este termenul C din ceremonia de căsătorie, dar faptul ca acea persoană este autorizată să oficieze e rezultatul faptului că a fost termenul Y într-o atribuire anterioară de funcţie-statut.

Dacă nu ne înşelăm afirmînd că o căsătorie este reprezentativă pentru multe instituţii, atunci ea este consecinţa abordării noastre, conform căreia există o structură ierarhică a stabilirii unui număr mare de fapte instituţionale. Astfel, rezumînd cazul căsătoriei, producerea anumitor sunete trece drept emitere de propoziţii într-o limbă, pronunţarea unui anumit tip de propoziţie într-o limbă în anumite împrejurări trece drept promisiune, iar a face o promisiune în anumite împrejurări trece drept asumare a unui contract, asumarea anumitor tipuri de contract contînd drept căsătorie. Ceremonia căsătoriei creează un nou fapt instituţional, căsătoria, atribuind o anumită funcţie unui set de acte de vorbire. Dar producerea căsătoriei atribuie un nou statut

și prin urmare o nouă funcție indivizilor implicați în act. Ei devin „soț" și „soție". Iar faptul că sînt soț și soție, ca și căsătoria în sine, este un fapt instituțional.

Sper că reiese clar din aceste exemple că avem de-a face cu un model recurent. Întrebarea esențială la care trebuie să raspundem este: cui anume îi sînt atribuite funcțiile-statut și care sînt acestea exact? Pentru cazul banilor și al limbajului răspunsul e relativ simplu: în cazul limbajului, statutele sînt atribuite unor tipuri de sunete și semne; și, deși limbajul are numeroase funcții, funcțiile primare sînt acelea de reprezentare a lumii în diversele moduri presupuse de actele de vorbire[1]. În cazul banilor, statutele sînt de regulă atribuite unor bucăți de metal sau de hîrtie, iar funcția e aceea de a servi drept mijloc de schimb, echivalent valoric etc. În cazul căsătoriei, situația e ceva mai complicată. Inițial statutul este atribuit unui set de acte de vorbire, cele care constituie ceremonia de căsătorie, însă acele acte de vorbire funcționează pentru a crea un nou fapt instituțional, căsătoria. Dar căsătoria în sine impune noi funcții-statut participanților, statutul de a fi soț și soție, cu drepturile și obligațiile ce decurg de aici. Așadar, acest model recurent de producere a unui nou fapt instituțional, de obicei prin performarea unui act de vorbire, acesta fiind el însuși capabil să atribuie funcții oamenilor, clădirilor, mașinilor etc., este caracteristic pentru un număr mare de instituții sociale. Proprietate, cetățenie, conducători auto, catedrale, declarații de război și sesiunile parlamentului, toate reflectă acest model. Pe scurt, modelul este următorul: creăm un nou fapt instituțional precum căsătoria, folosind un obiect (sau mai multe obiecte) cu o funcție-statut dată, de exemplu o propoziție, a cărei existență este în sine un fapt instituțional, pentru a performa un anumit act de vorbire, a cărui performanță este, la rîndu-i, un alt fapt instituțional.

Să aplicăm aceste învățăminte la cazul proprietății. Ca de obicei, va trebui să distingem între instituție și anumite semne ori invocări ale instituției, între formula generală „X trece drept Y în C" și cazuri particulare ale formulei. Cum spuneam mai devreme, proprietatea apare la început ca simplă posesie fizică. În multe legislații, mai cu seamă în sistemul juridic englez și celelalte sisteme de legislație aflate sub influența lui, există o distincție fundamentală între proprietatea reală și proprietatea personală. În multe țări, regele este singurul care poate deține terenuri. Dintre mai multe distincții esențiale între proprietatea reală și cea personală, de un interes aparte pentru analiza noastră este cea care se referă îndeobște la faptul că proprietatea capătă aspecte diferite în cazul proprietății reale și în cel al proprietății personale. Pot purta o cămașă, pot conduce o mașină, pot chiar duce în brațe un computer, dar cînd e vorba de casa mea și de terenuri, menținerea proprietății necesită indicatori de statut. Distincția din franceză dintre *meuble* și *immeuble* scoate la iveală tocmai această diferență. Bunurile mobile au și ele adeseori indicatori de statut – de exemplu acte de înmatriculare pentru mașini sau marcarea vitelor.

Indicatorii de statut pot avea în asemenea cazuri motive aleatorii, cum ar fi valoarea proprietății, precum în cazul bijuteriilor sau al tablourilor în ulei, sau faptul că nu e lesne identificabilă și se poate rătăci, ca în cazul unei vite. Ei se pot referi și la responsabilitatea purtată pentru eventuale pagube provocate, ca în cazul armelor de foc; sau avem de-a face cu toate cele de mai sus, ca în cazul mașinilor. Oricum, în absența unor documente e greu de conceput deținerea de proprietăți complexe.

Pornind de la posesia fizică a obiectelor materiale, inclusiv suprafețe de pământ, elaborăm o structură de relații de cumpărare și vînzare, de acordare de transferuri parțiale, ipotecare etc. a proprietății. Instrumentele tipice folosite sînt acte de limbaj – documente de vînzare, hîrtii de înmatriculare, testamente etc. –, deci nu este doar o întîmplare că acestea se numesc de regulă, în legislație, „instrumente". Toate reprezintă cazuri de funcții-statut atribuite unor acte de vorbire. Și, desigur, actul de vorbire inițial reprezintă deja un caz de atribuire de funcție-statut. Astfel, de exemplu, un document de vînzare înregistrează faptul că ți-am vîndut mașina mea, să zicem. Este un act de vorbire asertiv, dar el poate trece drept un titlu de proprietate asupra mașinii, în măsura în care e însoțit de emiterea de noi hîrtii de proprietate.

De îndată ce o societate are instituția proprietății, noi drepturi de proprietate sînt create de regulă prin intermediul actelor de vorbire, precum atunci cînd dau ceva cuiva, sau prin intermediul actelor de vorbire asociate cu alt fel de acte, ca atunci cînd schimb proprietatea pe bani: „E al tău", „Poți să-l iei" sau, ceva mai pompos, cu ajutorul performativului „Prin aceasta îți cedez ceasul meu". Astfel atribui o nouă funcție-statut acestor acte de vorbire, aceea de transfer de proprietate. La rîndul lor, aceste acte de vorbire atribuie o nouă funcție-statut ceasului, aceea de a-i aparține fiului meu, de a fi proprietatea lui.

Am afirmat că structurile instituționale sînt cele care fac posibil ca posesia pur fizică în cazul proprietății sau vecinătatea pur fizică în cazul căsătoriei să fie înlocuite de un set recunoscut de relații în cadrul cărora oamenii pot fi căsătoriți chiar dacă nu locuiesc împreună și pot deține proprietăți chiar dacă proprietățile respective sînt la depărtare. Pentru a obține acest remarcabil cîștig intelectual trebuie să avem la dispoziție ceea ce eu am numit *indicatori de statut*. Așa cum certificatele de hîrtie, atunci cînd au valoare în aur, reprezintă indicatori de statut pentru valoarea lor, la fel avem un sistem recunoscut de legiferare a căsătoriilor și a drepturilor de proprietar. Iar acești indicatori de statut există sub formă de certificate de căsătorie, verighete, acte de proprietate. Chiar și atunci cînd sînt departe de soția mea sau de casă, structurile instituționale îmi permit să păstrez statutul de soț sau proprietar și, la nevoie, să demonstrez altora acest statut prin intermediul indicatorilor de statut. În astfel de cazuri, faptele instituționale iau locul simplei posesii fizice ori al proximității, iar indicatorii fac vizibilă prezența faptelor instituționale.

La un nivel ceva mai complicat decît cel al banilor, căsătoria, proprietatea și guvernul își au originile în fenomene biologice primitive, precum tendința manifestată de cele mai primitive grupuri sociale de a forma ierarhii statutare, cu alte cuvinte tendința animalelor de a recunoaște autoritatea altor animale și, în anumite cazuri, simpla tendință a lor de a-și exercita forța fizică asupra altor animale. Nu susțin că această listă epuizează toate aspectele unei baze de guvernare, dar cred că aceste elemente de biologie primară sînt tot atît de importante pentru înțelegerea filozofiei politice precum sînt celelalte trăsături discutate în mod tradițional, precum contractul social.

Structurile elaborate ce se formează ulterior – structuri de cetățenie, drepturi, autorități și mandate, alegeri și suspendări, precum și alte metode de a alege și îndepărta pe cineva de la putere, pe lîngă multe alte chestiuni – se transformă apoi în structuri instituționale prin atribuirea colectivă de funcții-statut unor relații care inițial fuseseră mai degrabă primitive.

Există o scală pe care se măsoară elementele selectate pentru funcțiile-statut, variind de la libertate la necesitate, de la arbitrar la motivat. La una dintre extreme, a libertății și arbitrarului, se află banii. Tot felul de substanțe ar putea servi drept bani: dacă un obiect întrunește anumite condiții minime, între altele aceea de a fi durabil, de a fi manevrabil, de a putea fi transportat, de a nu putea fi falsificat și de a putea fi recunoscut, el poate îndeplini funcția de bani. La cealaltă extremă a necesității și motivației se află lucruri precum metrul-standard prezentat de guvernul francez la pavilionul Breteuil, în Sévres. În funcție de fiecare caz în parte, tipul de lucru căruia îi este atribuită o funcție-statut poate fi foarte limitat. Nu orice obiect – nici măcar orice băț cu lungimea de un metru – poate servi această funcție. În secțiunea de mijloc a scalei se află condițiile X de genul promisiunilor făcute la ceremonia de căsătorie sau probele la care erau supuși bărbații în Evul Mediu pentru a deveni cavaleri. Ele nu sînt pur și simplu asociate arbitrar noilor funcții, cea a căsătoriei și cea a cavaleriei, oricum nu în măsura în care hîrtia este asociată arbitrar banilor. Dar nici nu sînt o chestiune de strictă necesitate. Ne putem închipui și putem concepe tot felul de modalități, perfect acceptabile, de a te căsători sau a deveni cavaler. Datorită acestei defazări între condițiile specificate de termenul X și funcția specificată de termenul Y, diverse culturi de disting între ele în virtutea condițiilor solicitate pentru îndeplinirea aceleiași funcții. De pildă, în majoritatea statelor americane, pentru a avea statutul de avocat e necesar să ai o diplomă universitară, să fi promovat un examen de magistratură și să fi depus jurămîntul. În Marea Britanie însă, nu e nevoie de un certificat de absolvire a dreptului; dar a fi asociatul unui avocat pentru o anumită perioadă de timp sau a cina periodic la restaurantul Curții Supreme trec drept atribute ale unui avocat. Nu e defel evident cum de aceste seturi distincte de condiții sînt menite să îi permită celui ce le îndeplinește

să servească aceeaşi funcţie, şi anume aceea de consilier în chestiuni juridice. Cu toate acestea, agenţiile însărcinate cu acreditarea lor par să creadă că respectivele condiţii o fac.

Ramificarea atribuirii de funcţie-statut în componentele X şi Y are cîteva consecinţe importante pentru analiza noastră. În primul rînd, expresiile statutului acceptă două definiţii, una în termenii constituirii (termenul X), cealaltă în termenii funcţiei instrumentale atribuite (termenul Y). Astfel, valuta poate fi definită în termeni de origine şi de structură: anumite hîrtii emise de Biroul de Tipărituri şi Gravuri (termenul X) reprezintă valută americană. Dar valuta poate fi parţial definită, şi ea chiar este descrisă ca atare pe bancnotele americane, ca „echivalent legal pentru orice îndatorire, publică sau privată" (termenul Y). Un gol, în fotbalul american, înseamnă depăşirea liniei de marcaţie cu mingea în posesia ta în timpul desfăşurării jocului (termenul X) şi echivalează cu şase puncte (termenul Y).

Codificarea

Prezenţa faptelor instituţionale autentice se verifică atunci cînd putem codifica în chip explicit regulile. În cazul multor fapte instituţionale, precum proprietatea, căsătoria şi banii, acestea sînt codificate în legi explicite. Altele, precum prietenia, întîlnirile de dragoste ori petrecerile, nu sînt codificate, dar ar putea fi. Dacă noi credem că un anumit set de relaţii în care sîntem implicaţi constituie o amiciţie/petrecere, atunci deţinerea unuia dintre respectivele statute e determinată de convingerea că relaţia cu pricina are într-adevăr acel statut, iar deţinerea statutului atrage după sine anumite funcţii. Că aşa stau lucrurile o dovedeşte faptul că avem anumite aşteptări de la o prietenie/întîlnire de dragoste/petrecere, pe care nu le avem de la un set identic de aranjamente despre care nu credem că ar constitui o prietenie/întîlnire/petrecere. Asemenea modele instituţionale ar putea fi codificate dacă ar fi extrem de important în ce măsură o petrecere este o petrecere sau doar un ceai. Dacă drepturile şi obligaţiile prieteniei ar deveni brusc o chestiune legală gravă sau o problemă morală, ne putem închipui că aceste instituţii neoficiale ar fi codificate în chip explicit, deşi, firește, codificarea explicită îşi are preţul ei. Ne privează de flexibilitatea, spontaneitatea şi informalitatea pe care practica respectivă le are în forma ei necodificată.

Din aceste exemple ar trebui să reiasă clar că există o tranziţie treptată, nu o distincţie netă, de la faptele sociale în general la subclasa specială a faptelor instituţionale. În societatea în care trăiesc eu, „a merge cu cineva la plimbare" desemnează un fapt social, dar nu şi un fapt instituţional, întrucît eticheta nu atribuie nici o funcţie-statut. Ea doar desemnează intenţionalitatea şi manifestarea ei. O transformare

instituţională caracteristică apare însă sub forma intenţionalităţii colective, constituind acceptarea, recunoaşterea etc. unui fenomen ca fiind un fenomen de rang superior, prin impunerea unui statut colectiv şi a unei funcţii corespunzătoare. Funcţia este întotdeauna asociată intern statutului: statutul nu ar fi acelaşi dacă am schimba funcţia. Criteriul este mereu acesta: atrage atribuirea unei etichete atribuirea de noi funcţii, de pildă sub formă de drepturi şi responsabilităţi care să poată fi îndeplinite numai dacă există o acceptare colectivă a funcţiei? Conform acestui criteriu, „soţ", „lider", şi „profesor" denumesc toate funcţii-statut. Însă „beţiv", „tocilar" şi „celebritate" nu o fac. Repet, ar trebui să fie de-acum clar că nu există o linie fermă de demarcaţie.

Un exemplu fascinant de verificare a acestei abordări este războiul. Războiul reprezintă întotdeauna o formă de intenţionalitate colectivă. Prin urmare e război numai dacă credem noi că e război. Dar în războaiele tipice se consideră că evenimentele în sine au un anumit statut legal sau cvasi-legal în virtutea căruia participanţilor li se pot atribui drepturi şi responsabilităţi. Iar în asemenea cazuri, războiul e mai mult decît un simplu fapt social, el este un fapt instituţional. Astfel, în situaţia războiului din Coreea, autorităţile americane de la momentul respectiv respingeau sintagma „războiul coreean" (preferînd-o pe cea de „conflict coreean"), pentru că ea nu corespundea definiţiei legale a războiului: nu fusese declarat război conform articolului constituţional privitor la declaraţia de război. Era de ales între următoarele: fie era „război", dar un război neconstituţional, deci nu un adevărat război, fie era o acţiune de poliţie a Naţiunilor Unite, ceea ce presupune o cu totul şi cu totul altă funcţie-statut. Întrucît fenomenul nu satisfăcea termenul X pentru atribuirea funcţiei-statut, termenul Y, „război", nu a fost aplicat. O dată cu izbucnirea războiului din Vietnam, astfel de eschive au fost abandonate, simple fapte fizice şi intenţionale permiţînd aplicarea termenului „război", chiar dacă situaţia legală, de război declarat, nu era diferită de cazul coreean.

Astfel, „război" oscilează între a numi un tip de fapt social pe scală largă şi un tip de fapt instituţional. Putem verifica distincţia în măsura în care termenul „război" este folosit pentru a desemna un set deja existent de relaţii sau pentru a presupune consecinţe suplimentare derivate din recunoaşterea statutului de „război". Aceasta se leagă de felul în care au apărut războaiele. Ca fapt social, războiul poate să existe indiferent de modul în care a apărut iniţial, dar conform Constituţiei Statelor Unite, războiul există ca fapt instituţional numai dacă a fost creat printr-un act al Congresului, prin intermediul unui act de vorbire pe care eu îl numesc declarativ. Poate că după războaiele din Vietnam şi din Golful Persic a început formarea unei instituţii a războiului de drept comun, aşa cum există căsătoria de drept comun.

Cîteva din mizele analizei noastre

Ne ocupăm în acest capitol de una dintre cele mai dificile întrebări din cîte există. Care este structura logică a producerii faptelor instituţionale? Legate de această întrebare sînt şi alte întrebări: ce fel de fapte putem genera prin simplul acord colectiv de a considera că X are statutul Y? Şi care sînt posibilităţile şi limitările faptelor instituţionale? Întrucît întregul sistem funcţionează doar în virtutea acceptării sale colective, s-ar zice că e un a priori faptul că nu avem prea multe de spus în chestiune. De asemenea, totul pare foarte precar, ca şi cum întregul sistem s-ar putea prăbuşi în orice moment. Totuşi, structura instituţională a societăţii are întocmai această formă, deci trebuie să-i aflăm posibilităţile şi limitările.

Întrucît încerc să descriu structura logică a societăţii organizate, poate s-ar cuveni ca în acest punct să mă opresc şi să explic care sînt implicaţiile, care este, măcar parţial, miza chestiunii. Cum poate avea „societatea organizată" o „structură *logică*"? La urma urmelor, societatea nu este un set de propoziţii sau o teorie, aşadar ce înseamnă să vorbim despre structura ei logică? În viziunea mea, realitatea socială şi instituţională are ca elemente constitutive reprezentări, nu doar reprezentări mentale, ci chiar şi lingvistice. Acestea au structuri logice. Voi încerca să le scot la iveală pe cele fundamentale.

Şi care ar fi miza? E tentant să ne gîndim că structuri instituţionale precum proprietatea sau statul însuşi ar fi menţinute prin intermediul poliţiei armate şi al puterii militare şi că acceptarea poate fi obţinută cu forţa. Însă în Statele Unite, precum şi în alte cîteva societăţi democratice, lucrurile stau tocmai pe dos. Mai degrabă puterea armată a statului depinde de acceptarea ei de către sisteme de reguli de constituire, decît invers. Acest lucru s-a dovedit cu prilejul mult mediatizatelor ciocniri din Los Angeles, în 1992. Protestatarii ieşeau din magazine cu obiecte preţioase, în timp ce poliţiştii îndreptau armele spre ei, ordonîndu-le să se oprească. Însă protestatarii pur şi simplu îi ignorau pe poliţişti, fără nici o urmare. „De ce faceţi acest lucru?" i-a întrebat un reporter. „Pentru că e gratis", a replicat unul dintre hoţi. Toate acestea au fost urmărite de milioane de telespectatori. Puterea poliţienească a guvernului nu poate fi întrebuinţată decît împotriva unui număr foarte mic de indivizi, şi chiar şi atunci în baza presupunerii că toţi ceilalţi sînt de acord cu sistemele de funcţii-statut. De îndată ce numărul celor ce încalcă legea nu mai e extrem de mic, poliţiştii se retrag de regulă în sediul lor, se prefac că apără legea, precum au procedat în Los Angeles, sau pur şi simplu arestează cetăţeni nevinovaţi. La Berkeley, în aceeaşi perioadă, un proprietar de magazin a fost arestat pentru că se înarmase cu scopul de a-şi apăra magazinul, arestul petrecîndu-se în timp ce hoţii prădau magazine vecine fără ca

poliţia să intervină. În multe societăţi democrate, o dată ce numărul celor ce încalcă legea atinge cote critice, forţa poliţienească devine strict simbolică*.

Morala discuţiei noastre este că nu putem presupune că sistemul de acceptare e bazat pe un sistem credibil de forţă. Mai întîi pentru că sistemul de forţă este, la rîndul său, un sistem de acceptare. Forţele poliţieneşti şi armatele, de pildă, sînt sisteme de funcţii-statut. Dar mai important pentru scopurile noastre actuale este că sistemul de forţă presupune celelalte sisteme de funcţii-statut. Nu putem presupune că Leviathan ne va sări în ajutor în caz de criză. Dimpotrivă, ne aflăm permanent într-un stadiu natural, dar acest stadiu natural este tocmai unul în care indivizii acceptă sistemele de reguli de constituire, cel puţin în majoritatea timpului.

Exemple mai spectaculoase ne sînt oferite de prăbuşirea imperiului sovietic în *annus mirabilis* 1989. Oricine a văzut ţările imperiului sovietic în perioada dinainte de 1989 a putut constata că ele erau bazate pe un sistem de teroare. Multă lume nu considera că sistemul de funcţii-statut era acceptabil moral, cu atît mai puţin dezirabil social. Dar se părea că nu este nimic de făcut, întrucît întregul sistem era menţinut prin intermediul unui elaborat aparat de forţă poliţienească, sprijinit de puterea armată a forţelor militare sovietice. Încercări de reformă precum „Primăvara de la Praga" au fost brutal strivite de armata sovietică, cu ajutorul Securităţii. În Cehoslovacia, fiecare a zecea persoană îi spiona pe ceilalţi nouă, raportînd orice semn de nesupunere Securităţii. În RDG, sistemul de supraveghere poliţienească era chiar mai minuţios şi necruţător, pînă într-atît încît chiar şi soţii era forţaţi să se pîrască între ei. Nimeni – nici un expert în sistemul sovietic, diplomat, jurnalist sau turist – nu ar fi putut prezice, la jumătatea anilor '80, că peste doar cîţiva ani întregul sistem se va prăbuşi. Prăbuşirea s-a petrecut atunci cînd sistemul de funcţii-statut nu a mai fost acceptabil. Teama de intervenţia sovietică a dispărut, iar forţele militare şi de securitate locale nu au mai fost dispuse să menţină sistemul. În RDG, armata a refuzat să deschidă focul împotriva opoziţiei, chiar şi atunci cînd i s-a ordonat să o facă.

Nu cred că există o singură explicaţie pentru mereu reînnoita acceptare a faptelor instituţionale. Pentru unii e tentant să-şi închipuie că trebuie să existe o bază raţională pentru această acceptare, că participanţii îşi procură anumite avantaje teoretice sau ajung la un nivel superior de indiferenţă, însă trăsătura remarcabilă a structurilor instituţionale este că oamenii continuă să le accepte şi să participe la

---

* Am realizat pentru prima oară acest lucru în primul meu semestru ca student la Oxford, cînd am participat la protestele anuale Guy Fawkes din epoca respectivă. „Gardienii" şi „buldogii" m-au înşfăcat, pe mine, spectator pasiv, în loc să facă faţă adevăraţilor participanţi, care erau cu mult mai periculoşi.

producerea lor chiar şi atunci cînd nu e defel evident că astfel ar avea ceva de cîştigat. Cînd instituţiile se menţin în mare măsură în virtutea obiceiului, ele se pot prăbuşi brusc, precum în cazuri de genul celor în care lumea îşi pierde încrederea în moneda naţională sau nu mai recunoaşte guvernul drept legitim.

Convins că interesele fundamentale sînt interese de clasă, Marx a susţinut că întreaga istorie este o istorie a luptei de clasă. Dar o parte şocant de mică din istoria lumii se referă la lupta de clasă. În marile confruntări ale secolului XX, de pildă, loialităţile naţionale s-au dovedit mult mai puternice decît solidaritatea de clasă; conaţionali din toate clasele şi-au măcelărit cu pasiune şi entuziasm duşmanii conaţionali din toate clasele. Solidaritatea internaţională de clasă nu a mai însemnat mai nimic. Şi în cele mai multe dintre aceste înfruntări, sistemele de reguli de constituire care susţineau distincţiile de clasă s-au păstrat, deşi alte structuri instituţionale s-au modificat. Iar acolo unde structurile instituţionale aflate la baza structurii de clasă au fost distruse – ca în Rusia în primul război mondial sau în China după al doilea război mondial –, distrugerea lor nu a constituit un obiectiv de război pentru inamici. Scopul Germaniei imperiale nu era să creeze un stat bolşevic în Rusia, după cum nici maoismul nu a fost obiectivul Marii Sfere de Prosperitate Comună din Asia de Est. Ce vreau să spun este că nu există un simplu set de relaţii între motivaţie, interes egoist, structură instituţională şi schimbare instituţională.

Cea mai surprinzătoare formă de funcţie-statut este, probabil, crearea *drepturilor omului*. Înainte de Iluminismul european, conceptul de drepturi era aplicabil strict în cadrul anumitor structuri instituţionale – drepturi de proprietate, drepturi maritale, drepturi de autor etc. S-a ajuns însă să fie acceptată colectiv ideea că cineva poate avea o funcţie-statut doar în virtutea faptului că este om. Termenul X era „om", iar termenul Y era „posesor de drepturi inalienabile". Nu e simplă coincidenţă că acceptarea colectivă a acestei situaţii a fost susţinută de ideea unei autorităţi divine: „ei (oamenii) sînt dăruiţi de Creatorul lor cu anumite drepturi inalienabile, între acestea fiind Viaţa, Libertatea şi căutarea Fericirii". Conceptul de drepturi ale omului a supravieţuit şi declinului credinţei religioase, şi chiar s-a internaţionalizat. Se apelează frecvent la Declaraţia Drepturilor Omului de la Helsinki, cu mai mult sau mai puţin succes, împotriva regimurilor dictatoriale. În ultima vreme s-a intensificat chiar şi o mişcare pentru recunoaşterea drepturilor animalelor. Atît drepturile omului, cît şi cele ale animalelor sînt cazuri de atribuire de funcţii-statut prin intenţionalitate colectivă.

În general, funcţiile-statut sînt chestiuni de putere, cum se va vedea în restul acestui capitol. Structura faptelor instituţionale este o structură de relaţii de putere, pozitive şi negative, condiţionale şi categorice, colective şi individuale. De la Iluminism încoace, există o anume susceptibilitate a tradiţiei intelectuale liberale la ideea de putere. O anumită categorie de intelectuali ar prefera ca puterea să nu existe defel

(sau dacă e necesar să existe, aceştia şi-ar dori ca minoritatea lor oprimată favorită să aibă putere din abundenţă, mai mult decît oricine altcineva). Studiul faptelor instituţionale ne învaţă că tot ce e valoros pentru civilizaţie necesită crearea şi menţinerea relaţiilor de putere instituţională prin intermediul funcţiilor-statut atribuite colectiv. Acestea solicită supraveghere permanentă, ajustări menite să ofere şi să garanteze justeţe, eficienţă, flexibilitate şi creativitate, ca să nu mai vorbim de valori tradiţionale precum justiţia, libertatea şi demnitatea. Însă relaţiile de putere instituţională sînt ubicue şi esenţiale. Puterea instituţională – masivă, atotcuprinzătoare şi de regulă invizibilă – pătrunde fiecare aspect al vieţilor noastre sociale şi în această calitate ea nu reprezintă o ameninţare a valorilor liberale, ci mai degrabă o precondiţie a existenţei lor.

Restricţii ale funcţiilor-statut

Pentru a analiza structura logică a realităţii sociale trebuie să răspund mai întîi la următoarea întrebare: ce fel de fapte noi, sau autorităţi, sau noi structuri sociale putem crea prin generarea de funcţii-statut, de vreme ce funcţiile-statut nu există decît în măsura în care credem noi că există?

În cazul funcţiilor fizice, singurele restricţii sînt cele care ţin de însăşi natura lor fizică. Istoria tehnicii este istoria felului în care cunoştinţele din ce în ce mai numeroase şi nevoile bine controlate s-au grefat pe posibilităţi tehnice. Dar în cazul faptelor instituţionale, progresul tehnic nu are nici un impact asupra posibilităţii lor de manifestare. Nu putem restrînge manifestarea unei sarcini electrice doar hotărînd să considerăm altceva drept sarcină electrică. Însă putem acţiona asupra mandatului preşedinţiei decizînd care este noţiunea noastră de preşedinte, în baza căreia să-l desemnăm drept preşedinte pe cel care îndeplineşte anumite condiţii stabilite de noi. Intensiunea unei propoziţii de forma „X trece drept Y în C" este un indiciu al intenţionalităţii fenomenelor. Întrucît nici termenul X, nici termenul Y nu permit substituţii prin expresii coreferenţiale fără ca valoarea de adevăr să se piardă ori să se modifice, sîntem îndreptăţiţi să credem că sintagma „trece drept" indică o formă de intenţionalitate. Posibilitatea de a crea fapte instituţionale prin intermediul acestei formule este limitată de posibilităţile de a atribui noi trăsături unor entităţi doar stabilind prin acord colectiv că ele au aceste trăsături. Întrebarea este: care sînt formele şi limitările atribuirii instituţionale de funcţii?

La prima vedere, faptele instituţionale pot părea şocant de variate. Putem să facem promisiuni, să marcăm goluri, să obţinem un post permanent la universitate, să devenim preşedinte, să încheiem o şedinţă, să plătim note de plată ori să concedim angajaţi – toate acestea prin

intermediul faptelor instituționale. Dar în această enormă varietate de tematici nu există totuși decît foarte puține proprietăți formale generale ale faptelor instituționale.

Deoarece crearea faptelor instituționale este o chestiune de atribuire a unui statut și împreună cu el a unei funcții unei entități care nu are încă această funcție, crearea unei funcții-statut constă de regulă în conferirea unei noi autorități. Nu prea ar avea rost să atribuim o funcție-statut desemnată de termenul Y dacă în felul acesta nu am conferi o nouă autoritate termenului X; în majoritatea cazurilor (dacă nu în toate), producerea de fapte instituționale se rezumă la conferirea unor noi autorități termenului X ori la performarea unei operațiuni de adevăr funcțional, precum negarea sau condiționarea, o dată cu operația de conferire a autorității. În cazul cel mai simplu, termenul Y desemnează o capacitate pe care termenul X nu o poate avea strict în virtutea structurii sale. În cazurile în care termenul X este o persoană, acea persoană obține autorități pe care nu le avea înainte. În cazurile în care termenul X este un obiect, utilizatorul acelui obiect poate face cu acel obiect lucruri pe care nu le putea face strict în virtutea structurii lui X. Astfel, banii, pașapoartele, carnetele auto și propozițiile dintr-o limbă îl împuternicesc pe utilizatorul lor să facă lucruri pe care altminteri nu le-ar putea face, precum cumpărături, călătorii peste hotare, excursii legale cu mașina sau acte de vorbire prin intermediul rostirii propozițiilor. În aceste cazuri, acceptarea statutului Y presupune o formă de creare a autorității precum autorizarea, permisiunea sau împuternicirea. În alte cazuri, după cum vom vedea, este implicată funcția booleană a unor forme de putere precum negarea sau condiționarea.

Așadar întrebarea cîte tipuri de fapte instituționale pot exista se reduce în mare măsură la întrebarea ce tipuri de autoritate pot fi create strict prin intermediul acordului colectiv? Simpla forță fizică nu este afectată de acordul colectiv. Nu putem modifica greutatea unei persoane sau forța brațului ei prin acord colectiv. Dar prin acord colectiv putem modifica veniturile unei persoane, și deseori o facem; sau chiar putem conferi cuiva puteri de viață și de moarte asupra noastră. Așadar, forma generală a răspunsului ar trebui să fie: prin acest mecanism putem crea numai și numai acele tipuri de autoritate în cazul cărora recunoașterea sau acceptarea colectivă a autorității este constitutivă. Dacă aceasta este structura formală a mecanismului, atunci înseamnă că avem automat explicația pentru două trăsături bizare. Mai întîi, mecanismul nu impune restricții tematicii, astfel că enorma varietate a realității instituționale, de la soții la războaie, de la petreceri la Congres, n-ar trebui să ne surprindă. Apoi, mecanismul astfel descris nu solicită ca participanții să fie și conștienți de ce se întîmplă. Ei ar putea crede că un bărbat anume e regele doar pentru că e unsul lui Dumnezeu, dar cîtă vreme continuă să-i recunoască autoritatea, acesta are funcția-statut de rege, indiferent cît de eronate sînt convingerile lor.

Există o categorie interesantă de excepţii la afirmaţia că toate faptele instituţionale presupun autoritate. Unele fapte instituţionale presupun doar un statut fără funcţii adiţionale. Acestea sînt cazurile în care statutul e pur onorific. Dacă ţi se decernează o medalie, o distincţie onorifică, sau eşti votat cel mai popular elev, sau devii Miss Alameda County, în general nici un fel de drepturi sau puteri nu se asociază acestor titluri. Ele sînt pur onorifice. Opusul lor sînt formulele de evidenţiere negativă. Dacă eşti mustrat pentru proastă purtare, sau sancţionat de superiorii tăi, sau votat drept cel mai nepopular elev, toate acestea sînt onoruri negative. Nu e nevoie să se aplice alte puteri, fie ele negative sau pozitive.

Întrebarea noastră este: cîte tipuri de „Y" există în formula „X trece drept Y în C"? Întrucît faptele instituţionale sînt structurate de intenţionalitatea colectivă şi pentru că posibilităţile de creare a faptelor instituţionale sînt strict limitate, trebuie să găsim un răspuns la această întrebare. Deci să începem prin a enumera în chipul cel mai inocent cîteva dintre trăsăturile formale ale realităţii instituţionale.

Statutul Y poate fi atribuit unor diverse categorii ontologice de fenomene: oameni (de exemplu decani, neveste, preoţi, profesori); obiecte (de exemplu propoziţii, bancnote de 5 $, certificate de naştere, carnete auto); şi evenimente (alegeri, căsătorii, petreceri, războaie, meciuri). Oamenii, obiectele şi evenimentele interacţionează în cadrul unor relaţii sistematice (de exemplu guverne, căsătorii, corporaţii, universităţi, armate, biserici). Deseori statutul Y este atribuit unor oameni sau grupuri de oameni în virtutea unui set de relaţii preexistente, preinstituţionale între acestea. Astfel, o adunare de oameni poate constitui un oraş-stat sau un bărbat şi o femeie pot alcătui un cuplu căsătorit, dar aceste constituiri nu se formează pur şi simplu în virtutea faptului că ele aduc laolaltă oameni de dimensiuni potrivite, ci mai curînd în virtutea unor relaţii deja existente între membrii respectivei grupări.

Atunci ce trăsăturile ale obiectelor, evenimentelor şi oamenilor sînt atribuite prin noile funcţii-statut? Prima mea sugestie este că una dintre categorii, cea a oamenilor, incluzînd aici grupările de oameni, este fundamentală, în sensul că atribuirea de funcţii-statut obiectelor şi evenimentelor e valabilă numai în relaţie cu oamenii. Acest lucru nu trebuie să ne surprindă, întrucît este o trăsătură generală a funcţiilor instrumentale. Nu bancnota de 5 $ ca obiect contează, ci mai degrabă faptul că posesorul bancnotei de 5 $ are posibilitatea de a face diverse lucruri, pe care înainte nu o avea. De asemenea, nu şurubelniţa ca obiect contează, ci mai degrabă faptul că posesorul şurubelniţei are puterea de a face diverse lucruri, putere pe care înainte nu o avea.

Aceasta ne face să înţelegem (şi eu cred că aşa stau lucrurile) că de fapt conţinutul intenţionalităţii colective în atribuirea unei funcţii--statut este de regulă un subiect uman, singular ori plural, care are o anumită putere, pozitivă sau negativă, condiţională sau categorică. Acesta este în mod explicit cazul cînd statutul este atribuit unui agent,

ca în exemplul „Jones este președinte", și non-explicit cînd statutul este atribuit unui obiect, ca în exemplul „Aceasta este o bancnotă de 5 $".

O altă trăsătură formală pe care trebuie să o observăm este aplicabilitatea la faptele instituționale a obișnuitelor disocieri între puncte de vedere interne și externe. În cartea de față ne interesează în principal punctul de vedere intern, pentru că numai din perspectiva internă a participanților se poate vorbi despre instituții. Antropologul care observă fenomene din afara societății poate vedea *potlach*-ul, de exemplu, ca îndeplinind funcții de care indienii kwakiutl nici nu sînt conștienți. Dar festinul în sine este *potlach* numai datorită intenționalității colective a participanților, iar aceasta nu poate exista, conștient sau nu, decît dintr-o perspectivă internă, la persoana întîi.

Însă chiar și în cazul punctului de vedere intern trebuie făcute cîteva distincții. La nivelul micro-, noi considerăm banii a fi mijloc de schimb și depozitare a valorii, iar căsătoria o promisiune colectivă pe viață între un bărbat și o femeie. Dar la nivelul macro-, cel al administratorilor, chiar și din punctul de vedere intern, instituțiile se văd ca avînd alte funcții, deși statutul atribuit în cazuri individuale rămîne același. Episcopul consideră că funcția căsătoriei este de a-l slăvi pe Dumnezeu și de a gira stabilitatea socială, în vreme ce o instituție financiară concepe veniturile bănești drept un mod de a controla economia. Ideea importantă pe care trebuie să o reținem de aici este că micronivelul intern are precedență ontologică. Este exclus ca episcopul, șeful Comisiei Federale a Monetăriei și un antropolog să-și aibă propriile puncte de vedere fără ca agenții de la nivelurile inferioare ale instituției banilor și căsătoriei să cunoască forma esențială a intenționalității care constituie însăși structura acelor fapte instituționale. Mai departe, agenții de la nivel micro- pot avea tot felul de alte funcții pentru care să solicite entități instituționale irelevante pentru ontologia fundamentală. Astfel, mulți oameni vor bani pentru putere și prestigiu, și pentru ei acestea sînt funcții esențiale ale banilor. Pentru dinastiile regale europene, căsătoria era un instrument de putere dinastică (*Alii bella gerunt, tu felix Austria nube*: Fericită Austrie, alte națiii merg la război, tu te nunteşti). Și căsătoria a îndeplinit asemenea funcții chiar și în rîndul oamenilor simpli. Important este că toate acestea sînt valabile în baza ontologiei fundamentale a intenționalității colective de zi cu zi să-i zicem, care atribuie funcții-statut conform formulei.

Dacă analizăm faptele instituționale ținînd cont de aceste lucruri, părerea mea este că funcțiile-statut se clasifică în cîteva categorii mari. Ca primă încercare de clasificare – pe care o voi pune la punct mai tîrziu –, le voi împărți deocamdată în patru mari clase, pe care le numesc Simbolice, Deontice, Onorifice și Procedurale.

1. Autorități simbolice: crearea semnificației

E important să avem autorități simbolice pentru că ele ne permit să reprezentăm realitatea în una sau mai multe dintre modalitățile ilocuționare posibile. În asemenea cazuri atribuim intenționalitate unor entități care nu sînt intrinsec intenționale. Și pentru a proceda astfel, creăm limbaj și semnificație în toate formele posibile. Atribuirea de intenționalitate unui anumit tip de structură fizică determină atît o structură formală – sintaxa –, cît și un conținut de semnificație – semantica. Astfel, de exemplu, tipul fonemic/grafemic *Il pleut* trece drept propoziție în limba franceză, iar *Es regnet* drept propoziție în limba germană. Atribuim sunetelor fizice și semnelor statutul de cuvinte, propoziții și sintaxă în general, iar obiectelor sintactice din exemplele de mai sus le-am atribuit același conținut semantic. Amîndouă înseamnă „plouă". Simbolizarea este esențială pentru celelalte forme de atribuire a funcției instituționale. Din motive pe care am încercat să le explic în capitolul 3, nu putem atribui drepturi, obligații etc. fără cuvinte sau simboluri.

2. Autorități deontice: crearea de drepturi și obligații

Autoritățile deontice sînt necesare pentru reglarea relațiilor dintre oameni. În această categorie atribuim drepturi, responsabilități, obligații, îndatoriri, privilegii, împuterniciri, penalizări, autorizări, permisiuni și alte asemenea fenomene deontice. Ca urmare a sugestiei făcute ceva mai devreme, și anume că în general statutul Y conferă (sau refuză) autoritate, ipoteza cea mai firească ar fi că există două mari categorii de asemenea funcții-statut. Prima grupează cazurile cînd agentul este dotat cu anumite capacități, competențe, autorizări, împuterniciri, drepturi, permisiuni sau calificări noi, care îi garantează posibilitatea de a face anumite lucruri pe care altfel nu le-ar putea face; iar a doua reprezintă cazurile în care agentul este solicitat, obligat, legat prin datorie, sancționat, forțat sau constrîns în vreun alt fel să facă un lucru pe care altminteri nu ar fi trebuit să-l facă; sau, ceea ce e practic același lucru, este împiedicat să facă un lucru pe care altminteri l-ar fi putut face. În linii mari, cele două mari categorii sînt cele ale autorității pozitive și negative. Ca să apelăm la o denumire oficială, să zicem că toate funcțiile-statut deontice reprezintă tipuri de *autoritate convențională*. Această terminologie ne permite să distingem între autoritatea convențională și forța fizică brută, cu toate că, desigur, cele două funcționează frecvent în tandem, fiindcă deseori rostul autorității convenționale este de a permite folosirea forței brute. Autoritatea polițienească este un exemplu evident.

Dacă stabilim că obiectivul primar al analizei noastre nu are de-a face cu obiecte sociale precum banii, guvernele sau universitățile, ci cu

agenţi care acţionează asupra acestor obiecte şi cu aceste obiecte, atunci principala linie de demarcaţie în clasificarea realităţii instituţionale apare între ce *poate* face un agent şi ce *trebuie* să facă (şi ce *nu trebuie* să facă), între ceea ce agentul este *capabil* să facă şi ceea ce e *somat* să facă, ca rezultat al atribuirii unui statut special precizat de termenul Y. Iată cîteva exemple:

John are 1000 $ în bancă.
Tom este cetăţean al Statelor Unite.
Clinton este preşedinte.
Sally este avocată.
Sam este proprietarul unui restaurant.

Fiecare dintre propoziţiile de mai sus atribuie drepturi şi responsabilităţi. Primul exemplu îi conferă lui John dreptul de a cumpăra lucruri sau de a angaja alte persoane în serviciul lui cu banii pe care îi are, precum şi datoria de a plăti impozite pe dobînda cîştigată pe venit. Al doilea exemplu îi conferă lui Tom, între altele, dreptul de a vota la alegeri şi obligaţia, între multe altele, de a avea un buletin de identitate. Al treilea exemplu îi conferă lui Clinton dreptul de a se opune votării unei noi legislaţii şi responsabilitatea de a ţine un discurs în faţa Congresului privitor la situaţia naţiunii etc. Să observăm de asemenea că faptele instituţionale care atribuie drepturi şi responsabilităţi pot fi distruse sau eliminate în diverse moduri. Iată cîteva exemple:

Ann şi-a pierdut toţi banii.
Averea în ruble a lui Ivan şi-a pierdut orice valoare la inflaţie.
Nixon şi-a dat demisia.
Mandatul lui Coolidge a expirat.
Sam a divorţat.
Soţul lui Sally a murit.

3. *Onoarea: statutul în sine*

Rostul onorurilor (şi al „dez-onorurilor") este să desemneze statutul apreciat (sau dispreţuit) în sine, nu pentru eventualele consecinţe. Aici ar intra victoriile şi înfrîngerile la jocuri sau formele instituţionalizate public de a cinsti sau necinsti o persoană. Iată cîteva exemple:

Mark a cîştigat campionatul de schi din Vest.
McCarthy a fost suspendat de Senatul Statelor Unite.
Bill a primit o medalie din partea universităţii franceze.

Pe lîngă aceste trei tipuri bine definite de funcţii-statut mai rămîne să stabilim trăsăturile condiţionale sau procedurale ale autorităţii deontice şi ale onorificelor.

4. Etape procedurale în stabilirea autorității și onorurilor

În cadrul instituțiilor putem identifica etape procedurale în obținerea fie de drepturi și responsabilități, fie de onoruri și injurii. Iată cîteva exemple:

Bill a votat cu Reagan.
Clinton a fost desemnat candidat la președinție de către democrați.
Protestul a fost aprobat de judecător.

În cazul votării, deși cu toții avem dreptul de vot, simpla procedură de votare nu creează în sine noi drepturi sau responsabilități. Doar numărul total de voturi decide prin majoritatea necesară cine este cîștigătorul, și astfel care sînt noile drepturi și responsabilități. A obține șase voturi e același lucru cu a obține șase puncte într-un meci de fotbal american, dar nu seamănă cu a obține 6 $. Șase voturi sau șase puncte reprezintă etape procedurale pe calea spre victorie, dar altceva nu poți face cu ele. Cu 6 $ însă poți cumpăra ceva. Repet, o dată desemnat un candidat, acesta capătă noi drepturi și responsabilități în calitate de candidat, dar întreg rostul candidaturii este de a servi drept etapă în procesul de a deveni președinte.

* * *

Unul și același fapt instituțional poate manifesta toate cele patru trăsături mai sus menționate. Astfel, devenind candidatul democrat la președinție, o persoană capătă drepturi și îndatoriri, dar și onoarea de a fi candidat; de asemenea, candidatura marchează o etapă în procesul de a deveni președinte, iar situația în sine nu ar exista în absența cuvintelor sau a altor tipuri de simboluri, după cum am stabilit în capitolul 3.

Vreau să exemplific aceste afirmații arătînd cum se aplică ele la cazul jocurilor. Jocurile reprezintă obiecte de studiu deosebit de utile pentru analiza noastră întrucît ele se constituie ca microunivers al fenomenelor sociale. Este celebră afirmația lui Wittgenstein că nu ar exista o esență anume desemnată de cuvîntul „joc". Cu toate acestea însă, jocurile paradigmatice – precum cele din domeniul sporturilor de competiție: base-ball, fotbal, tenis etc. – manifestă anumite trăsături comune. În fiecare dintre aceste cazuri, jocul constă într-o serie de încercări menite să depășească obstacole create special pentru a fi depășite. Fiecare dintre părțile intrate în joc încearcă să depășească obstacolul și să împiedice partea adversă să-l depășească la rîndul ei*. Regulile jocului decid care sînt obstacolele și ce se poate face pentru ca ele să fie trecute, precum și ce trebuie făcut sau e interzis să faci.

---

* Nu eu sînt autorul acestei replici la poziția lui Wittgenstein asupra jocurilor. Nu știu cine este autorul sau unde am auzit pentru întîia oară acest raționament, cert e că el a intrat în tradiția orală.

De pildă, în base-ball regula îi permite *batter*-ului să lovească mingea, dar nu îi cere să o facă. Cu toate acestea, după ce marchează de trei ori, el trebuie să părăsească careul şi să cedeze locul altcuiva. Majoritatea regulilor stabilesc drepturi şi obligaţii (caracteristica a doua), dar scopul final este victoria (caracteristica a treia) şi cele mai multe dintre etapele intermediare sînt de natură procedurală. De exemplu, cîteva dintre reguli şi obligaţii sînt condiţionale. Dacă un *batter* a marcat o dată sau a lovit de trei ori mingea, aceasta nu îi conferă drepturi sau obligaţii suplimentare, dar stabileşte drepturi sau obligaţii condiţionale: dacă mai marchează de două ori părăseşte careul, dacă mai loveşte o minge e obligat să promoveze în primul careu. Asemenea drepturi şi obligaţii condiţionale sînt exemple tipice de structuri instituţionale. De pildă, în universităţile americane ai dreptul la un contract permanent după ce ai fost angajat un număr de ani.

Structura logică a autorităţii convenţionale

Pentru a duce mai departe analiza problemelor ivite în taxonomia aproximativă pe care am schiţat-o în secţiunea precedentă, vreau acum să zăbovesc asupra structurii intenţionale a faptelor instituţionale. Intenţia mea este de a ajunge la o formă generală a conţinutului funcţiei-statut Y pentru cazurile în care trecem de la X la Y în formula „X trece drept Y în C". Întrucît conţinutul Y este atribuit elementului X prin acord colectiv, trebuie să existe un conţinut pentru aceste acceptări colective (recunoaşteri, convingeri etc.); vreau să sugerez că, pentru clasele extinse de cazuri, conţinutul presupune un mod convenţional de autoritate în cadrul căreia subiectul este legat de un tip de acţiune sau procedeu. Apoi, deoarece categoriile de autoritate care pot fi create prin acord colectiv sînt în număr limitat, va trebui să stabilim care este forma generală a conţinutului termenului Y pentru un număr foarte mic de formule. Întrucît autoritatea este întotdeauna autoritatea de a face ceva sau de a împiedica pe cineva să facă un lucru anume, conţinutul propoziţional al funcţiei-statut pentru autoritate este întodeauna parţial:

(S face A),

unde S urmează a fi înlocuit de o expresie care desemnează fie un individ, fie un grup de indivizi, iar A de o expresie desemnînd o acţiune sau activitate, aici intrînd şi negative de genul împiedicării cuiva de la ceva sau al abţinerii.

În acest sens, putem observa că structura primitivă a intenţionalităţii colective atribuite termenului X, unde „X trece drept Y în C", este

Acceptăm că (S are autoritatea de a (S face A)).

La modul formal, o persoană poate face un număr de operaţii în virtutea acestei structuri elementare, iar operaţiile respective ilustrează cele cîteva distincţii la care m-am referit. Cum afirmam mai devreme, există o distincţie între autoritatea convenţională negativă şi pozitivă, şi anume distincţia dintre autorizare şi solicitare. Există de asemenea o distincţie între crearea şi anularea autorităţii convenţionale, de exemplu distincţia dintre căsătorie şi divorţ ori dintre a mandata pe cineva şi a-i retrage mandatul. Apoi există şi distincţia dintre autoritate convenţională procedurală şi definitivă. De exemplu, e o diferenţă între a obţine un anumit număr de voturi şi a cîştiga alegerile. Obţinerea voturilor este o etapă procedurală în cîştigarea alegerilor, iar victoria încheie procesul electoral. Există o distincţie şi între crearea unui fapt instituţional şi conservarea sa ulterioară. Mă voi referi la această distincţie în capitolul următor.

Să începem analiza acestor operaţii formale prin a cerceta două modalităţi de bază ale autorizării şi solicitării, care pot fi desemnate în felul următor:

Acceptăm că (S este autorizat (S face A)).
Acceptăm că (S este somat (S face A)).

În cazul autorizării conferim în chip colectiv autoritate unui individ sau grup de indivizi; în cazul somării limităm prin acord colectiv autoritatea unui individ sau grup de indivizi.

Urmînd linia raţionamentului meu, dacă punem laolaltă toate elementele, forma subsidiară a convenţiei de autorizare (de exemplu pentru situaţia „X, o bucată de hîrtie, trece drept Y, bancnotă de hîrtie") este parţială.

Acceptăm că (S, posesorul lui Y, este autorizat (S cumpără cu X în valoare de 5 $))*.

Iar în cazul autorităţii negative, de pildă cea a solicitărilor de tipul „X, această bucată de hîrtie, trece drept Y, amendă pentru parcare", forma din subsidiar a intenţionalităţii colective va fi, parţial:

Acceptăm că (S, persoana căreia i-a fost eliberat X, este somat (S plăteşte o amendă în limita unui termen)).

Deocamdată am prezentat forma unor fapte instituţionale care funcţionează fără întrerupere, ca în situaţiile în care deja sîntem în posesia unei bancnote de 5 $ sau a unei amenzi de parcare. Însă aceste

* Să nu uităm că aparenta circularitate a întrebuinţării unor noţiuni instituţionale de genul „cumpără" sau „valoare de 5 $" în explicarea conţinutului intenţional nu trebuie să ne deranjeze, întrucît aceste noţiuni funcţionează în modul pe care m-am străduit să-l explic în capitolul 2, adică nu prin reducerea circularităţii, ci prin extinderea ei.

autorităţi convenţionale sînt la rîndul lor instituite sau anulate. Iar aceste acte de instituire sau anulare pot reprezenta forme de exersare a autorităţii convenţionale, de exemplu în cazul căsătoriei şi al divorţului; sau se pot constitui treptat, ca în cazul unui grup de indivizi care ajunge cu timpul să recunoască o persoană drept conducător, chiar în absenţa unor alegeri sau a unei desemnări oficiale. Atunci cînd avem de-a face cu o instituire sau anulare explicită a autorităţii convenţionale, asistăm la o manifestare tipică a autorităţii convenţionale, autoritatea de a institui sau anula. Să presupunem că o agenţie generatoare de autoritate convenţională, precum Departamentul pentru autovehicule, eliberează un carnet auto solicitantului S. Care este în acest caz forma intenţionalităţii colective? Trebuie să distingem între intenţionalitatea unei agenţii şi cea a societăţii în întregul său, cea care permite funcţionarea întregului sistem. Din punctul de vedere al societăţii, forma instituirii autorităţii instituţionale este:

Acceptăm (Agenţia creează (S este autorizat (Conduce un autoturism))).

La anularea unei autorităţi convenţionale, părerea mea este că negarea ei funcţionează în virtutea acceptării colective, şi nu a conţinutului acestei acceptări. Astfel, de pildă, urmarea anulării căsătoriei între S1 şi S2 este că

Nu mai recunoaştem că (S1 şi S2 sînt căsătoriţi unul cu celălalt).

Am putea lesne conchide că e posibil să definim orice tip de autoritate convenţională în termenii unei primitive la care să adăugăm negarea. Reuşitele obţinute astfel în alte domenii ale logicii ne-ar îndreptăţi să gîndim astfel. De pildă, în sistemul logicii modale alethice:

$\Box$ (p) dacă şi numai dacă ~ $\Diamond$ (~ p).

(P apare în chip necesar dacă şi numai dacă non-p nu poate exista.)

Iar în sistemul logicii cuantificaţionale:

$\forall$ x (fx) dacă şi numai dacă ~ $\exists$ x (~ fx).

(Pentru orice obiect x, x are caracteristica f dacă şi numai dacă nu există un obiect x astfel încît x să nu aibă f.)

Ba chiar şi în oricare din sistemele logicii deontice:

O (p) dacă şi numai dacă ~ P (~ p).

(Este obligatoriu ca p dacă şi numai dacă nu e permis ca non-p.)

Aşadar de ce să nu găsim o structură corespunzătoare în sistemul logicii „instituţionale"? De ce nu putem spune că

S este autorizat (S face A) dacă şi numai dacă ~ S este somat (~ S face A)?

(S este autorizat să facă A dacă și numai dacă nu e cazul ca S să fie somat să nu facă A.)

La prima vedere, corespondența pare să nu funcționeze, fiindcă absența somației de a nu face ceva nu constituie în sine o autorizare instituțională de a face acel ceva. În sistemul logicii deontice clasice, absența obligației de a nu face ceva este echivalentă cu permisiunea de a face. Dar o asemenea echivalență nu există pentru autoritatea convențională, fiindcă există multe lucruri pe care nu sînt somat să nu le fac (adică nu-mi sînt interzise), ceea ce nu înseamnă că am fost autorizat instituțional sau că mi se permite să le fac. De exemplu, nu am fost autorizat instituțional să mă ridic în picioare și să mă plimb prin cameră, să-mi suflu nasul sau să mă scarpin în cap, deși nu e cazul să fi fost somat să nu fac aceste lucruri.

Cu toate acestea, dacă ne gîndim bine putem observa un paralelism perfect între situații. Chestiunea este cum reglăm aplicabilitatea lor. Autoritatea convențională nu există decît în prezența unui act sau proces de instituire, deci trebuie să ne gîndim atît la autorizări, cît și la somații instituționale din perspectiva internă a operatorului care instituie autoritatea colectivă. Modul în care putem înțelege dublul condițional de mai sus este de a înțelege mai întîi fiecare clauză în cadrul operatorului de instituire a autorității. Abia astfel conceput paralelismul dintre legile de corespondență din sistemele logicii modale, deontice și cuantificaționale se aplică integral și logicii instituționale. Astfel,

S este autorizat (S face A) dacă și numai dacă ~ S este somat (~ S face A)

semnifică

Prin acord colectiv, *stabilim că (S este autorizat (S face A)) dacă și numai dacă stabilim prin acceptare colectivă că (~ S este somat (~ S face A)).*

Cîteva exemple vor lămuri chestiunea. Cînd stabilim că, între alte prerogative, președintele o are și pe aceea de a se opune legislației votate în Congres, stabilim că între alte prerogative pe care le are președintele, acesta nu este somat să nu se opună legislației. În chip asemănător, cînd mi se eliberează un carnet auto, autorizația de a conduce o mașină, obțin un statut grație căruia nu sînt somat să nu conduc.

Inerentă acestor observații este o constatare importantă, referitoare la natura autorității convenționale: ea există numai atunci cînd se manifestă un act sau proces de instituire a ei. Prin urmare, simpla absență a autorității convenționale, marcată prin negație, nu este echivalentă cu prezența unui alt tip de autoritate convențională și, cu

toate acestea, ambele tipuri de autoritate convenţională pot fi definite în termenii unei autorităţi la care se adaugă negaţia ei, cu condiţia ca amîndouă să fi fost instituţionalizate conform formulei. Cele două moduri esenţiale de autoritate convenţională sînt cele în cazul cărora atribuim autorizarea unui agent şi somarea unui alt agent. Ambele pot fi definite în termenii celeilalte, la care se adaugă negarea.

Mai departe, anularea autorităţii poate fi definită ca retragere a unei autorităţi convenţionale existente anterior. De exemplu, cînd un angajat este concediat sau tribunalul decide divorţul, o autoritate preexistentă este anulată prin anularea acceptării ei. Astfel, „Eşti concediat" echivalează cu o retragere a autorităţii convenţionale:

Retragem autorizaţiile (eşti angajat),

ceea ce echivalează cu:

Nu mai acceptăm că (S are *drepturile şi obligaţiile (S acţionează în calitate de angajat)).*

Argumentele esenţiale în baza cărora structura logică a anulării autorităţii convenţionale poate fi concepută ca o sumă de negaţii ale acceptării colective şi nu ca o sumă de negaţii ale conţinutului acceptării se referă la faptul că ea nu solicită menţinerea permanentă a funcţiei-statut, în modul în care o face de regulă autoritatea colectivă. Astfel, căsătoria necesită menţinere permanentă, pe cînd divorţul nu.

Pe baza acestei analize a structurii logice a realităţii instituţionale, unde ne găsim cu clasificarea noastră preliminară a faptelor instituţionale în deontice, onorifice şi procedurale? Părerea mea este că acum înţelegem că această clasificare nu e valabilă ca taxonomie suficientă în sine, întrucît, ca să mă exprim aşa, ea e reductibiliă integral la clasa deonticelor. Să luăm mai întîi cazul proceduralelor. Toate exemplele pe care le-am oferit constituie cazuri de etape în iterarea funcţiilor-statut deontice şi onorifice. De pildă, a trasa un X pe o foaie de hîrtie trece drept a vota pentru un candidat, iar a obţine majoritatea de voturi contează drept a cîştiga alegerile. A lovi mingea şi a rata puncte trece drept eroare în base-ball, iar trei erori contează drept eliminare. În aceste cazuri, funcţiile-statut procedurale sînt funcţii condiţionale deontice, iar cînd antecedentul condiţionalului este îndeplinit, rezultatul este un pas înainte în ierarhia iterată a realităţii instituţionale. De exemplu, a comite o eroare este un statut condiţional deontic. Forţa lui constă în aceea că dacă mai comiţi altele două ieşi din joc. Dacă mai comiţi două erori atunci chiar eşti eliminat din joc, ceea ce reprezintă un nou statut deontic, şi prin aceasta un pas înainte pe scara faptelor instituţionale. Însă dacă funcţiile-statut procedurale sînt reductibile la deonticul condiţional şi la funcţiile-statut onorifice, putînd fi explicate ca iterare a ierarhiilor de funcţii-statut, atunci înseamnă că nu mai există o categorie distinctă de funcţii-statut procedurale.

Să vedem cum stau lucrurile cu onorificele. Cel mai indicat este să le privim drept cazuri-limită ale deonticelor. Un statut apreciat pentru propria sa valoare, și nu pentru autoritatea care decurge din el, este un caz-limită al funcției-statut. Cazurile onorificelor sînt, într-un fel, cazuri degenerate de deontice, în măsura în care drepturile și obligațiile asociate de obicei funcției-statut au scăzut pînă într-atît încît statutul este apreciat sau nu strict pentru valoarea sa. Întrebarea dacă onorificele sînt cu adevărat deontice este echivalentă cu întrebarea dacă zero e cu adevărat număr sau dacă categoria nulelor este cu adevărat o categorie. Pentru asemenea întrebări e nevoie nu de o constatare factuală, ci de o decizie, iar părerea mea este că decizia cea mai profitabilă este aceea de a nu trata onorificele drept categorie distinctă.

Simbolicele reprezintă și ele, implicit, un caz special de deontice, întrucît instituirea semnificațiilor convenționale ale propozițiilor conferă vorbitorilor autoritatea de a performa acte de vorbire cu acele propoziții. Așa că pînă la urmă nu ne alegem cu patru categorii de sine stătătoare. Dar dacă s-a dovedit că totul este o funcție-statut deontică, atunci termenul „deontic" nu mai este adecvat, fiindcă el a fost conceput pentru a exprima un contrast inexistent de aici încolo. Prin urmare, din perspectiva structurii logice, menținerea simbolicelor, deonticelor, onorificelor și proceduralelor nu se mai justifică. Nu ne rămîn decît pur și simplu instituiri și anulări de autoritate convențională. Unele manifestări ale acestei autorități sînt simbolice, altele pur onorifice, unele negative, altele condiționale. Unele sînt colective, iar altele individuale, unele sînt atribuite unor fenomene brute, altele unor entități care au deja autoritate convențională. În privința conținutului tematic, ne rămîn două categorii generice, a celor lingvistice, concepute concret ca propoziții și acte de vorbire, și a celor non-lingvistice, între acestea banii, proprietatea, căsătoria și orice altceva întîlnim în realitatea instituțională.

Concluzie

Discuția noastră despre structura logică a realității instituționale conduce la o ipoteză pe care o voi enunța imediat. Nu știu dacă este adevărată, și cu siguranță nu am demonstrat-o, dar cred că ea merită să fie dusă mai departe și justifică elementele pe care le-am luat în considerație pînă în acest moment.

Nu există decît o singură operație logică primitivă prin intermediul căreia este instituită și constituită realitatea instituțională. Ea are forma următoare:

Acceptăm colectiv, recunoaștem, admitem, sîntem de acord că (S are autoritate (S face A)).

Formula poate fi abreviată astfel:

Acceptăm că (S are autoritate (S face A)).

Să numim aceasta „structura de bază". Alte cazuri de funcţii-statut sînt cazuri în care operaţile booleene acţionează asupra structurii de bază, sau în care structura apare drept ca parte a unui sistem de asemenea structuri iterate, sau cazuri în care „autoritatea" desemnată prin structură este pur onorifică. De exemplu, obligaţia ca eu să-mi plătesc impozitele se defineşte ca negaţie aplicată structurii de bază.

Acceptăm (S este obligat (S plăteşte impozite)) dacă şi numai dacă (~ S are autoritatea (~ S plăteşte impozite)).

A comite o eroare la base-ball este o chestiune de condiţionare şi iterare a structurii de bază.

Acceptăm că (S are o eroare) dacă şi numai dacă (acceptăm (dacă S are încă două erori S e eliminat)).

Iar satisfacerea antecedentului condiţionalului promovează automat structura la un nivel superior de funcţii-statut iterate, unde autoritatea convenţională devine manifestă.

Acceptăm că (S e eliminat) dacă şi numai dacă (S e somat (S părăseşte terenul)).

Iar membrul drept al ecuaţiei e reductibil la structura de bază plus negaţia:

Recunoaştem că (~ S are autoritatea (~ S părăseşte terenul)).

Fireşte, simplific lucrurile peste măsură pentru a pune în evidenţă structura logică. Numeroşi alţi factori definesc un joc de base-ball, pe lîngă obligativitatea de a părăsi terenul. De exemplu, două auturi şi întreaga grupare este eliminată. Dar ceea ce vreau să spun este că aceste trăsături funcţionează ca autoritate convenţională, iar autoritatea convenţională reprezintă o variaţiune şi o reluare a structurii de bază. Cred că analiza trăsăturilor logice ale conţinutului intenţional al funcţiei-statut Y, în formula „X trec drept Y", începe să ne arate că uriaşa complexitate a corpului realităţii instituţionale are o structură mai degrabă simplă. Ceea ce nu e de mirare, dacă ne gîndim la aparatul rudimentar strict necesar. Nu avem la dispoziţie decît capacitatea de a atribui un statut, şi cu el o funcţie, prin acord colectiv sau acceptare. Dar n-aş vrea să creez impresia că mă văd deja ajuns la miezul problemei. Chiar dacă deocamdată nu mă înşel cu nimic, discuţia noastră abia începe.

Capitolul 5

Teoria generală a faptelor instituționale

Partea a II-a: Producere, conservare și ierarhii

Crearea și conservarea faptelor instituționale

În capitolul 4 am analizat structura logică a faptelor instituționale. Această analiză conține suficient material pentru a emite o teorie generală a producerii, conservării și identificării faptelor instituționale. În enunțarea teoriei voi rezuma parțial materialul din capitolele precedente, urmînd ca apoi să-l amplific. În cadrul acestei prezentări vom distinge patru elemente: instituția, modul în care este ea întrebuințată în producerea faptelor, perpetuarea lor și felul cum ne este indicată existența lor.

Mai întîi, avem *instituția* care permite crearea faptelor instituționale pornind de la fapte sociale și de la fapte brute. Asemenea instituții constau întotdeauna în reguli de constituire (practici, proceduri) care iau forma „X trece drept Y în contextul C". Formula aceasta nu funcționează implacabil și n-aș vrea s-o transform într-un fetiș. Ideea e că prin intenționalitate colectivă se atribuie un statut special unor fenomene, și apoi, grație acestui statut, o funcție. Pentru a reprezenta structura atribuirii avem nevoie de o formulă. Termenul Y atribuie un nou statut fenomenului desemnat prin termenul X, iar noul statut posedă o funcție care nu ar putea fi îndeplinită doar în virtutea trăsăturilor fizice intrinsece desemnate de termenul X. Funcția presupune un statut pentru a fi îndeplinită, iar statutul presupune intenționalitate colectivă, incluzînd aici continua recunoaștere a statutului respectiv, cu funcția sa aferentă. În mod obișnuit, funcția asociată este implicită expresiei care definește statutul. Astfel, de exemplu, statutul descris prin expresia „bani" implică deja funcția de mijloc de schimb, între altele. Uneori, funcția în cauză este precizată doar foarte vag sau implicată în modul de formulare, iar alteori poate fi implicat un întreg șir de funcții, nu

una singură. De exemplu, statutul de a fi soţ sau acela de a fi cetăţean au asociate o gamă întreagă de funcţii; diferite societăţi se pot deosebi în chip radical în ceea ce priveşte drepturile şi obligaţiile pe care le au soţii şi cetăţenii. Cu toate acestea, chiar şi în asemenea cazuri există implicaţii funcţionale care derivă din însăşi descrierea obiectului ca avînd un anumit statut instituţional. Acest lucru reiese din faptul că anumite categorii de evaluare sînt adecvate statutului care reiese din descriere, dar nu şi unui alt tip de statut. A fi soţ sau cetăţean înseamnă deja a putea fi un soţ „bun" sau „rău", un cetăţean „bun" sau „rău".

Poate că merită să atragem atenţia asupra unei chestiuni: folosind noţiunea de funcţie, nu intenţionez să dau curs vreunei „analize funcţionale" sau unor „explicaţii funcţionale" de genul celor cultivate în abordările sociologice. Funcţiile la care mă refer aici sînt asociate intern unor statute corespunzătoare; astfel, la modul general, enunţarea statutului implică automat funcţia corespunzătoare. A spune că un lucru reprezintă bani implică, prin definiţie, ca acel lucru să funcţioneze, între altele, şi ca mijloc de schimb, prin urmare ca bani.

În cadrul instituţiei trebuie să distingem trei elemente: *producerea* iniţială a unui fapt instituţional, *existenţa* lui neîntreruptă şi *reprezentarea* oficială (de regulă, lingvistică) în formă de indicatori de statut.

Evenimente care generează de obicei fapte instituţionale sînt vînzările de proprietate, alegerile, ceremoniile de căsătorie, declaraţiile de război şi deschiderile lucrărilor parlamentului, ratificarea unor legi sau adoptarea constituţiei. Adeseori, dacă nu totdeauna, aceste evenimente presupun explicit declaraţii performative, ca de exemplu: „Declar deschise lucrările parlamentului", „A fost declarat război", „Vă declar soţ şi soţie". Existenţa neîntreruptă a faptelor instituţionale este descrisă în propoziţii de tipul: „Aceasta este soţia mea", „Parlamentul este în sesiune", „Sîntem în război", „Deţin acea proprietate" sau „Sînt absolvent al Universităţii Oxford". Exemple tipice de reprezentări lingvistice oficiale ale faptelor instituţionale sînt actele de căsătorie, actele de proprietate, diplomele universitare, uniformele, medaliile şi carnetele de conducere auto.

Să le analizăm pe fiecare în parte.

Producerea faptelor instituţionale

Cazurile cele mai simple de producere a faptelor instituţionale sînt acelea în care structurile instituţionale însele garantează deja că anumite acţiuni de nivel inferior contează drept fenomene instituţionale de nivel superior. Exemplele cele mai la îndemînă sînt jocurile şi actele de vorbire. O anumită mişcare a unei piese de lemn contează ca mutare, de exemplu „tura ia nebunul". În contexte speciale poate, de asemenea, conta ca „şah la rege". A spune în chip deliberat în circumstanţe adecvate „Promit să vin să te văd" contează drept promisiune că voi veni să te văd.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Depăşirea liniei de fund cu mingea în mînă în timp ce jocul se desfăşoară contează drept gol. Şi aşa mai departe pentru un număr mare de cazuri. Cazurile complexe presupun ca anumite tipuri de fapte instituţionale să fie create prin acte a căror realizare înseamnă şi ea un fapt instituţional. Astfel, crearea unor drepturi noi de proprietate presupune de regulă existenţa unui act de vînzare/cumpărare sau a unui act de retrocedare, de pildă. În toate aceste cazuri, noile funcţii-statut sînt atribuite unor fenomene cărora deja le-au fost atribuite alte funcţii-statut. Un caz special de creare a unui asemenea fapt instituţional este utilizarea explicită a enunţurilor performative. În astfel de cazuri, o nouă funcţie-statut este atribuită unui act de vorbire, funcţia de atribuire a unei funcţii-statut. Astfel, cînd preşedintele parlamentului spune „Declar deschise lucrările parlamentului", o nouă funcţie-statut este atribuită actului de vorbire, funcţia-statut de a deschide lucrările parlamentului. Dar rezultatul este faptul că o adunare de oameni are acum o funcţie-statut care i-a fost atribuită, aceea de a constitui parlamentul ale cărui lucrări sînt în desfăşurare şi care în această calitate are puterea de a promulga legi.

În principiu, acest tip de iterare a funcţiei-statut atribuite unei alte funcţii-statut e nelimitat. Astfel, în procesul alegerilor exprimarea individuală a preferinţei alegătorilor contează drept votare. O secvenţă compusă din asemenea acte de vorbire, dacă e ratificată de autorităţi, formează procesul alegerilor. A obţine un număr suficient de voturi echivalează cu a cîştiga alegerile. A cîştiga alegerile şi a fi apoi investit oficial echivalează cu a deveni primarul unui oraş.

Ca principiu general, lucrurile stau astfel: în măsura în care noul statut instituţional este de importanţă majoră, sîntem mult mai înclinaţi să solicităm ca acesta să fie produs de acte de vorbire explicite, performate conform unor reguli stricte. Iar aceste acte de vorbire sînt ele însele fapte instituţionale. Astfel, un război este în plină desfăşurare deoarece *a fost declarat*, noi sîntem soţ şi soţie deoarece *ne-am căsătorit*, Clinton este preşedinte pentru că a fost ales şi apoi *învestit*. Unele fapte instituţionale care presupun de obicei acte de vorbire pentru a fi instituite pot fi create, de asemenea, în absenţa unui act de vorbire, doar datorită persistenţei unui fapt social de-a lungul unei perioade de timp. Astfel, dacă ar exista legi corespunzătoare, o „căsătorie de drept comun" ar putea fi valabilă şi fără ceremonia de căsătorie ori drepturile de proprietate ar putea fi transferate prin retrocedare fără să aibă loc o vînzare sau o donaţie.

Conservarea faptelor instituţionale

Esenţa menţinerii faptelor instituţionale este pur şi simplu faptul că indivizii direct implicaţi, precum şi un număr suficient de membri ai comunităţii relevante recunosc în chip consecvent şi acceptă existenţa

acestor fapte. Întrucît statutul este constituit prin acceptare colectivă şi dat fiind că funcţia, pentru a fi performată, presupune statutul, este esenţial ca statutul să fie sistematic recunoscut. În clipa în care, de pildă, majoritatea sau toţi membrii societăţii refuză să recunoască drepturile de proprietate, cum se întîmplă în revoluţii sau în tulburări sociale, drepturile de proprietate încetează a mai exista în acea societate.

Una dintre trăsăturile cele mai fascinante – dar şi mai îngrijorătoare – ale epocii în care scriu aceste lucruri este constanta eroziune a recunoaşterii unora dintre structurile instituţionale de amploare din întreaga lume. Prăbuşirea identităţii naţionale în favoarea unui tribalism etnic se manifestă în locuri cît se poate de diverse, precum Bosnia, Canada, fosta Cehoslovacie, Turcia sau multe universităţi americane. În numeroase ţări africane nu se poate şti unde sfîrşeşte puterea armată şi unde începe terorismul sau cine sînt „şefii militari" şi cine sînt „războinicii". În Rusia, instabilitatea este de aşa natură încît orice s-ar putea susţine cu oarece convingere azi – despre relaţiile dintre state, despre armată, poliţia secretă, crima organizată – va fi cel mai probabil complet anacronic la data cînd citiţi rîndurile de faţă. În toate aceste cazuri sîntem ispitiţi să credem că, în final, totul va depinde de cine dispune de mai multă forţă militară, că faptele brute vor domina totdeauna faptele instituţionale. Dar nu este adevărat. Armele sînt ineficiente, excepţie făcînd cei care sînt dispuşi să le folosească în cooperare cu alţii şi în cadrul unor structuri, oricît de neoficiale, dar supuse unor forme de autoritate şi comandă. Şi pentru toate acestea avem nevoie de intenţionalitate colectivă şi de fapte instituţionale.

Una dintre marile iluzii ale vremii este că „forţa stă din încărcătorul unui pistol". De fapt, forţa stă în organizaţii, aşadar în structurarea sistematică a unor funcţii-statut. Iar în asemenea organizaţii nefericitul care are un pistol se va afla, cel mai probabil, printre cei mai lipsiţi de forţă şi cei mai expuşi pericolului. Adevărata putere o are cel care stă în spatele unui birou şi emite sunete sau desenează semne pe o hîrtie. Asemenea inşi nu au, de regulă, alte arme decît cel mult un pistol de vitrină sau o sabie de scos în lume la ocazii festive.

Deoarece instituţiile se menţin ca urmare a recunoaşterii lor, în numeroase cazuri apelăm la un aparat elaborat, de prestigiu şi onoare, pentru a garanta obţinerea recunoaşterii şi păstrarea ei. Atitudinea lui Charles de Gaulle referitoare la Franţa, atît în timpul celui de-al doilea război mondial, cît şi după aceea, ilustrează cele spuse mai sus. Insistînd sistematic asupra onoarei şi prestigiului Franţei, pretinzînd că în Franţa a continuat să fie un guvern independent chiar şi în timpul războiului, şi solicitînd permanent ca alţi conducători naţionali să-l recunoască drept egalul lor, de Gaulle a sprijinit re-crearea şi păstrarea statului-naţiune francez. Iar acest caz poate fi generalizat. Cînd instituţia le solicită participanţilor mai mult decît poate obţine de la ei cu forţa, cînd consimţămîntul e esenţial, se uzează de pompă, ceremonial şi multă vîlvă astfel încît să se dea de înţeles că la mijloc e vorba de

mai mult decît de simpla acceptare a formulei „X trece drept Y în C". Armate, curţi regale şi, într-o mai mică măsură, universităţi – toate folosesc elemente de ceremonie, însemne, robe, ranguri onorifice, chiar şi muzică pentru a determina acceptarea continuă a structurii. În închisori asemenea procedee sînt considerate mai puţin necesare, întrucît acolo se foloseşte forţa brută.

Un mod de a crea fapte instituţionale pentru situaţiile în care instituţia nu există este de a ne purta pur şi simplu ca şi cum ea ar exista. Exemplul clasic este Declaraţia de Independenţă din 1776. Nu exista nici o structură instituţională de forma „X trece drept Y în C" prin care un grup de supuşi ai Majestăţii Sale Regele Coroanei Britanice să-şi poată crea independenţa printr-un act de vorbire performativ. Dar Părinţii Fondatori au acţionat ca şi cum întîlnirea lor de la Philadelphia reprezenta contextul C în care prin performarea unui anumit act de vorbire declarativ X să creeze faptul instituţional al independenţei Y. Strategia lor a dat roade; cu alte cuvinte, au creat şi au menţinut recunoaşterea faptului instituţional datorită sprijinului venit din partea comunităţii locale şi a forţei militare, culminînd cu capitularea lui Cornwallis la Yorktown.

Formula „X trece drept Y" se aplică atît producerii, cît şi menţinerii fenomenului, pentru că regula constitutivă este un procedeu de generare a faptelor şi, în general, existenţa faptului provine din aceea că a fost creat şi nu a fost încă distrus. Astfel, a participa la desfăşurarea ceremoniei contează drept *a te căsători*, iar a te fi căsătorit şi a nu fi murit ulterior ori a nu fi divorţat sau anulat căsătoria trec drept *a fi căsătorit*. A spune „Declar deschise lucrările parlamentului" echivalează cu *a deschide lucrările parlamentului*, iar dacă lucrările parlamentului au fost deschise şi nu au fost închise ulterior înseamnă că *lucrările sînt în desfăşurare*.

Indicatorii de statut

Întrucît faptele instituţionale există numai ca urmare a acordului uman, în numeroase situaţii ele presupun reprezentări oficiale, ceea ce mai devreme numeam indicatori de statut, deoarece existenţa faptelor instituţionale nu poate fi dedusă, de regulă, din faptele fizice brute asociate situaţiei. Războiul este o excepţie, din motive evidente: faptele brute – oameni omorîndu-se între ei la scară mare – sînt suficiente pentru a nu mai fi nevoie de indicatori oficiali. Banii nu necesită documentaţie suplimentară, pentru că ei reprezintă în sine un document. Pe bancnotă scrie clar „un dolar" sau „zece lire sterline" etc., şi toţi aceşti termeni sînt definiţi ca bani. Chiar şi în societăţile fără scriere monedele sînt uşor de recunoscut ca atare şi, prin urmare, trăsături precum forma sau mărimea marchează faptul convenţional conform căruia acel obiect este o monedă. Acţiunile financiare, la fel ca şi cărţile

de credit sau cecurile personale, vorbesc de la sine. De asemenea, actele de vorbire sînt autoidentificatoare pentru cei care cunosc limba.

În societăţile complexe, indicatorii de statut cei mai obişnuiţi sînt paşapoartele şi carnetele auto. Ele indică statutul purtătorului ca îndreptăţit legal să călătorească în ţări străine sau să conducă un vehicul. Cel mai des întîlnită pentru indicatorii de statut este semnătura scrisă. Semnarea unui document poate crea un nou fapt instituţional, dar menţinerea semnăturii indică, în egală măsură cu alte lucruri, menţinerea faptului respectiv. Semnătura pe un document persistă într-un fel în care un performativ de altă natură nu o face, şi astfel poate juca rolul de indicator de statut. Funcţia indicatorilor de statut este întotdeauna *epistemică*. Trebuie să distingem rolul limbajului în constituirea unui fapt instituţional, rol pe care l-am descris în capitolul 3, de rolul limbajului în *identificarea* a ceea ce a fost deja constituit, chiar dacă acelaşi cuvînt sau simbol poate servi ambelor roluri. Prin indicatorii de statut mă refer la acest rol ultim menţionat.

Unii indicatori de statut nu trebuie să fie explicit lingvistici, deci nu trebuie să fie cuvinte existente în limbi naturale. Exemplele cele mai la îndemînă sînt verighetele şi uniformele. Dar ambele sînt, cu toate acestea, simbolice într-un fel care seamănă limbajului, iar a purta o verighetă sau o uniformă echivalează cu a performa un tip de act de vorbire. Asemenea indicatori îndeplinesc nu doar funcţii epistemice, ci şi alte funcţii: expresive, ceremoniale, estetice şi, mai importante decît oricare altele, de constituire. Firește, nu uniforma îl face pe poliţist, dar ea simbolizează totuşi funcţia-statut; iar acea simbolizare, într-o formă sau alta, este esenţială pentru ca funcţia-statut să existe. De-a lungul acestei cărţi intenţia mea este să arăt că, în faptele instituţionale, limbajul nu face doar să descrie realitatea, ci chiar o constituie.

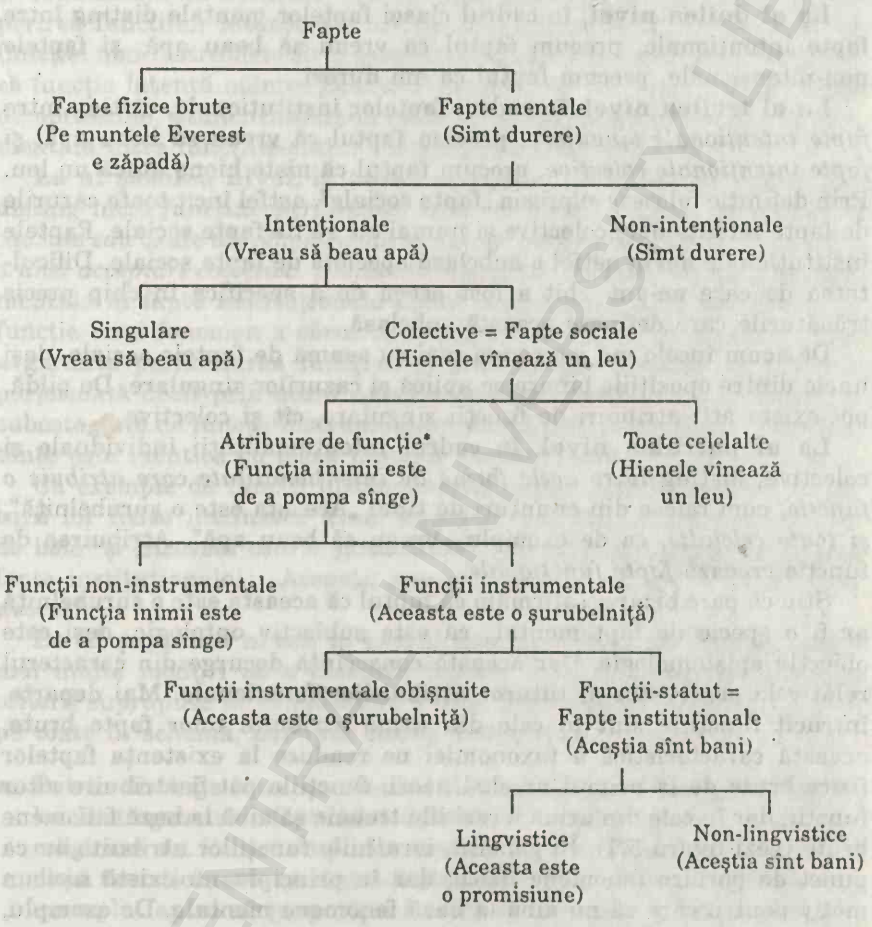
Ierarhii de fapte: de la fapte brute la fapte instituţionale

În prezentarea de pînă acum există o taxonomie ierarhică implicită, pe care acum încerc să o fac explicită. Deciziile luate de Curtea Supremă şi prăbuşirea comunismului fac parte din aceeaşi lume ca şi formarea planetelor şi dispariţia funcţiei undă în mecanica cuantică. Unul dintre scopurile cărţii este de a explica acest fenomen, de a arăta de ce instituţiile aparţin lumii „fizice". O taxonomie ierarhică va stabili locul realităţii sociale, instituţionale şi mentale în cadrul aceleiaşi realităţi fizice.

Cu toate acestea, elaborarea unei asemenea taxonomii nu e o sarcină simplă, fiindcă mai întîi trebuie să identificăm cîteva distincţii care se intersectează. Ezitînd oarecum, ofer o versiune simplificată a relaţiilor ierarhice între diferite tipuri de fapte (figura 5.1).

Figura 5.1.

Taxonomia ierarhică a anumitor fapte



Am depăşit astfel distincţia noastră iniţială, între fapte brute şi fapte instituţionale, şi trebuie să o includem într-un set ulterior de distincţii.

La primul nivel, dintre numeroasele tipuri de fapte disting între fapte brute, non-mentale, de tipul zăpezii şi al gheţii aflate pe muntele Everest, şi fapte mentale de diverse feluri, precum faptul că am dureri sau că vreau să beau apă. Îmi displace vechea terminologie carteziană, fiindcă pare să afirme că există o opoziţie între mental şi fizic. Făcînd însă abstracţie de metafizica carteziană, să ne referim la distincţia

* Funcţiile sînt totdeauna atribuite, în cele din urmă, fenomenelor brute, de unde şi linia de legătură dintre atribuirea funcţiilor şi faptele fizice brute.

dintre *fapte fizice brute non-mentale* și *fapte mentale*. Nu vreau să afirm că aceste două categorii epuizează toate tipurile de fapte. Faptele matematice, de pildă, nu pot fi incluse nicicum în această taxonomie.

La al doilea nivel, în cadrul clasei faptelor mentale disting între fapte intenționale, precum faptul că vreau să beau apă, și faptele non-intenționale, precum faptul că am dureri.

La al treilea nivel, în cadrul faptelor instituționale, disting între *fapte intenționale singulare*, precum faptul că vreau să beau apă, și *fapte intenționale colective*, precum faptul că niște hiene atacă un leu. Prin definiție folosesc expresia „fapte sociale", astfel încît toate cazurile de fapte intenționale colective și numai ele să fie fapte sociale. Faptele instituționale devin astfel o subclasă specială de fapte sociale. Dificultatea de care ne-am izbit a fost aceea de a specifica în chip precis trăsăturile care definesc această subclasă.

De-acum încolo mă voi ocupa mai cu seamă de faptele sociale, deși unele dintre opozițiile binare se aplică și cazurilor singulare. De pildă, pot exista atît atribuiri de funcții singulare, cît și colective.

La al patrulea nivel, în cadrul intenționalității individuale și colective, disting între *acele forme de intenționalitate care atribuie o funcție*, cum reiese din enunțuri de tipul „Aceasta este o șurubelniță", *și toate celelalte*, ca de exemplu „Vreau să beau apă". Atribuirea de funcție creează *fapte funcționale*.

Știu că pare bizar să afirmăm că faptul că aceasta este o șurubelniță ar fi o specie de fapt mental; că este subiectiv ontologic, deși este obiectiv epistemologic. Dar această consecință decurge din caracterul relativ la observator al tuturor atribuirilor funcționale. Mai departe, întrucît funcțiile sînt în cele din urmă atribuite unor fapte brute, această caracteristică a taxonomiei ne readuce la existența faptelor fizice brute de la primul nivel. Uneori, funcțiile pot fi atribuite altor funcții, dar în cele din urmă ierarhiile trebuie să aibă la bază fenomene brute (vezi figura 5.1). În general, ierarhiile funcțiilor atribuite au ca punct de pornire fenomene fizice, dar în principiu nu există nici un motiv pentru care să nu aibă la bază fenomene mentale. De exemplu, dacă vrem, putem considera ocurența unor stări mentale ca fiind constitutivă pentru anumite tipuri de nebunie. În asemenea cazuri, X trece drept Y, dar expresia X se referă la un fenomen mental.

La al cincilea nivel, în cadrul clasei faptelor funcționale disting între *faptele funcționale non-instrumentale*, de exemplu funcția inimii de a pompa sîngele, și *faptele funcționale instrumentale*, de exemplu funcția ciocanelor de a bate cuie. Funcțiile desemnate sînt atribuite nu numai artefactelor, ci și fenomenelor naturale. Atît enunțul „Piatra aceasta e un bun prespapier", cît și enunțul „Acesta este un apus frumos" înregistrează și evaluează atribuirea unor funcții fenomenelor naturale.

Mai departe, așa cum putem „atribui" funcții instrumentale fenomenelor naturale precum apusurile, tot astfel putem „descoperi"

funcții non-instrumentale în rîndul artefactelor. Dacă, de pildă, sîntem de acord că există o distincție între funcții manifeste și funcții latente și considerăm că funcțiile latente sînt neintenționate, atunci descoperirea funcțiilor latente ale instituțiilor echivalează cu descoperirea funcției non-instrumentale a unui artefact. De exemplu, dacă acceptăm că funcția latentă neintenționată a banilor este de a servi unui sistem de opresiune, atunci înseamnă că am descoperit o funcție non-instrumentală între funcțiile-statut instrumentale ale banilor.

La al șaselea nivel, în cadrul categoriei funcțiilor instrumentale disting între *funcțiile performate strict în virtutea unor caracteristici cauzale sau brute ale fenomenelor* și *funcții performate numai ca urmare a unei acceptări colective*. Elementul-cheie în evoluția funcțiilor instrumentale în fapte instituționale apare atunci cînd atribuim colectiv o funcție unui fenomen a cărui compoziție fizică nu e suficientă pentru a garanta performarea funcției, și prin urmare funcția nu poate fi performată decît prin acord colectiv. Aceste *funcții-statut* alcătuiesc o subcategorie de funcții instrumentale. Clasa funcțiilor-statut deja existente este identică cu clasa faptelor instituționale.

Ca exemple de funcții instrumentale performate în virtutea structurii lor fizice intrinsece avem enunțuri precum „Aceea este o cadă de baie" și „Aceasta este o șurubelniță". Exemple de funcții-statut (sau fapte instituționale): „Aceasta este o bancnotă de 20 $" și „El este avocat".

La al șaptelea nivel, în cadrul categoriei funcțiilor-statut există mai multe moduri de a clasifica faptele instituționale. Acestea sînt criterii suprapuse de diferențiere a unui tip de altul. Nu le pot include pe toate în schemă, dar iată cîteva dintre ele:

a. Putem distinge între mai multe fapte instituționale după tematica lor. Distingem între fapte instituționale lingvistice, economice, politice, religioase etc. Pentru scopurile noastre, cea mai importantă distincție, după tematică, este cea între faptele lingvistice și non-lingvistice, de exemplu faptul că propoziția *Es regnet* înseamnă „Plouă" și faptul că Bill Clinton a fost ales președintele Statelor Unite.
b. Putem distinge faptele instituționale după statutul lor temporal. Putem distinge între crearea inițială a unui fapt instituțional (de exemplu, Clinton a devenit președinte în 1993), menținerea lui (Clinton a fost președinte pe toată durata lui 1993, lucrările parlamentului sînt în desfășurare etc.) și eventuala lui încetare sau terminare, deteriorare sau pur și simplu distrugere (de exemplu, Imperiul Bizantin s-a prăbușit în 1453).
c. Putem distinge faptele instituționale după operații logice. În capitolul 4 am sugerat că structura de bază este una de autoritate atribuită, conform formulei:

Admitem că (S are autoritatea (S faceA)).

O asemenea structură de bază apare în exemple de genul „Sally are 20 $" sau „Jones este liderul nostru". Dar există operații logice precum negația sau condiționarea performate asupra structurilor de bază. De exemplu, negarea autorității în conținutul unui fapt instituțional ar fi: „Sally îmi datorează 20 $" și o negare a acceptării ar fi: „Jones a fost concediat din postul, poziția de lider".

În al optulea rînd, o dată ce dispunem atît de funcții lingvistice, cît și de funcții non-lingvistice, putem relua funcțiile pornind de la alte funcții. Termenul Y al unui nivel poate fi termenul X sau termenul C la următorul nivel sau chiar la alte niveluri superioare. Astfel, o anumită propoziție X1 poate conta drept promisiune Y1 în contextul C1, dar în anumite împrejurări C2, aceeași promisiune, Y1=X2, trece drept contract legal, Y2. Dacă privim contractul drept context, Y2=C3, o anumită acțiune X3 poate trece drept încălcare a contractului, Y3. În contextul acelei încălcări, Y3=C4, o serie de acțiuni legale, X4, pot trece drept dare în judecată, Y4, și astfel pot avea funcția de a remedia încălcarea sau de a o compensa. Asemenea iterații produc nivelurile superioare de fapte instituționale.

Fapte instituționale și capacități preexistente

În cîteva rînduri m-am exprimat ca și cum atribuirea colectivă de funcții ar constitui întotdeauna o acțiune sau un set de acțiuni deliberate. Însă cu excepția cazurilor speciale, în care este promulgată legislația sau în care autoritățile schimbă procedura, crearea faptelor instituționale este o problemă tipică de natură evolutivă. Nu e nevoie de atribuirea explicită și conștientă a unei funcții, de statut sau de alt tip, unor fenomene de nivel inferior. Anecdota despre bani ilustrează această afirmație. Banii evoluează treptat într-un mod de care noi nu sîntem conștienți. Nu se pune problema ca într-o bună zi noi toți să fi decis că bucățelele de hîrtie sînt bani. Mai degrabă, intenționalitatea colectivă se manifestă cînd toți recunoaștem asemenea bancnote ca mijloc de schimb, apoi continuăm să le utilizăm în această calitate. În unele cazuri e vorba de intenționalitate explicită, dar după părerea mea acestea constituie doar o categorie. Un mod de a atribui o funcție unui obiect este de a întrebuința acel obiect în scopul îndeplinirii funcției respective. Presupozițiile care stau la baza *folosirii* entităților dotate cu o funcție rămîn adeseori în Fundal, ca fenomene pe care le ignorăm sau le considerăm ca fiind de la sine înțelese.

Mai departe, chiar și în cazurile în care funcția este acordată prin acte colective de atribuire intențională, întrebuințarea ulterioară a entităților în chestiune nu are neapărat legătură cu intenționalitatea

atribuirii inițiale. O persoană, sau poate un grup de persoane, inventează unelte, să zicem șurubelnițe și ciocane. Într-un astfel de caz, ele creează tipuri de entități cărora le atribuie o anumită funcție prin intenționalitate colectivă. Dar generațiile ulterioare trăiesc într-o lume în care șurubelnițele și ciocanele deja există. Nimeni nu se mai gîndește la atribuirea de intenționalitate colectivă: luăm pur și simplu ca de la sine înțeles faptul că aceste unelte sînt folositoare. Ceea ce odată a fost atribuire explicită de funcție printr-un act colectiv intențional face acum parte din Fundalul lucrurilor preexistente. În capitolul 6 vom analiza acest Fundal și relația lui cu explicațiile cauzale ale fenomenelor sociale.

Capitolul 6

Capacități preexistente și explicația fenomenelor sociale

Reguli de constituire și procese cauzale

Spuneam că structura instituțiilor umane este o structură compusă din reguli de constituire. Mai spuneam că aceia care fac parte din aceste instituții nu sînt, de obicei, conștienți de existența regulilor. Adeseori ei chiar au convingeri eronate privitor la natura instituției; chiar și cei care creează o instituție pot să nu fie conștienți de structura ei. Însă luate împreună, aceste afirmații ne ridică o problemă: astfel stînd lucrurile, ce fel de rol cauzal joacă regulile în comportamentul propriu-zis al celor ce sînt implicați în instituție? Dacă aceia care participă la formarea instituției nu sînt conștienți de reguli și nu dau semne că s-ar strădui să le urmeze, conștient sau inconștient, și dacă e adevărat că aceia care au creat o instituție sau au contribuit la formarea ei pot fi la rîndul lor complet inconștienți de sistemul de reguli ce o susțin, atunci ce fel de rol cauzal le putem atribui regulilor?

În genere, regulile nu sînt codificate, și chiar în cazul limbilor naturale sau al proprietății, cazuri în care lingviști, avocați și juriști au codificat o bună parte din reguli, majoritatea dintre noi nu sîntem conștienți de aceste codificări. Chiar dacă am fi, codificările nu sînt autointerpretative. Trebuie să știm cum să interpretăm sau cum să aplicăm regulile codificate.

Soluția clasică la această problemă provine din domeniul științelor cognitive și al lingvisticii. Voi respinge această soluție în cursul capitolului următor. Ea sună astfel: firește că urmăm aceste reguli, dar o facem *inconștient*. Într-adevăr, în multe situații regulile sînt de asemenea natură, încît nici nu ar putea fi urmate *conștient*. De exemplu, în prezentarea pe care o face Gramaticii Universale, Chomsky afirmă că la copii există capacitatea de a învăța gramatica unei limbi naturale oarecare numai fiindcă aceștia se află deja în posesia unui set de reguli ale Gramaticii Universale; aceste reguli ar fi, după Chomsky, plasate la un asemenea nivel de inconștiență, încît sub nici o formă nu putem deveni conștienți de existența lor[1]. Asemenea poziții apar frecvent în

ştiinţele cognitive. Fodor susţine că pentru a înţelege o limbă trebuie să cunoaştem Limba Gîndirii[2]. Iar această limbă ar fi atît de profund inconştientă, încît niciodată nu vom deveni conştienţi de manifestarea ei. Asemenea teorii nu mă satisfac deloc. De la Freud încoace ne-am obişnuit să apelăm prea uşor la inconştient, fără a ne mai strădui să explicăm şi ce înseamnă. Imaginea pe care o avem noi despre stările mentale inconştiente ni le înfăţişează întocmai ca pe stările conştiente, mai puţin faptul că ele nu au conştiinţă. Dar la urma urmelor ce înseamnă asta? Nu am dat peste nici un răspuns mulţumitor la această întrebare – cel puţin nu citindu-i pe Chomsky, Fodor şi nici chiar pe Freud. Ca să fiu sincer şi direct, eu cred că în majoritatea abordărilor din ştiinţele cognitive în care se face apel la inconştient nimeni nu are o idee cît de cît clară despre ce anume e vorba[3].

Însă, cu toate acestea, în capitolul de faţă nu limitările modelelor explicative existente mă preocupă, ci aflarea unei explicaţii alternative. Pentru a explica felul în care ne putem raporta la structuri de reguli precum limbajul, proprietatea, banii, căsătoria şi aşa mai departe, în cazuri în care nu cunoaştem regulile şi totuşi le urmăm, conştient sau nu, sînt nevoit să apelez la o noţiune pe care altundeva am numit-o „Fundalul"[4]. Acest capitol are două părţi. În prima parte, voi face o serie de remarce generale despre „Fundal" şi felul în care funcţionează; în partea a doua, voi aplica principiile enunţate în prima parte pentru a vedea cum putem înţelege realitatea instituţională.

Ce este Fundalul şi cum funcţionează el?

În scrierile mele despre filozofia gîndirii şi filozofia limbajului am susţinut ceea ce eu numesc teza Fundalului: stările intenţionale funcţionează ca Fundal de capacităţi care nu constituie în sine fenomene intenţionale. Astfel, de exemplu, convingerile, dorinţele şi regulile nu determină decît condiţii de satisfacere – condiţii de adevăr pentru convingeri, condiţii de îndeplinire pentru dorinţe etc. –, dat fiind un set de capacităţi care în sine nu constituie fenomene intenţionale. În felul acesta am definit conceptul de Fundal ca set de capacităţi non-intenţionale sau preintenţionale care permit manifestarea stărilor intenţionale ale funcţiilor. Însă această definiţie conţine patru concepte problematice: „capacităţi", „a permite", „stări intenţionale" şi „funcţie".

Cînd spun *capacităţi* mă refer la înclinaţii, dispoziţii, tendinţe şi *structuri cauzale în general*. E important să observăm că, referindu-ne la Fundal, vorbim de fapt despre o anumită categorie de cauzalitate neurofiziologică. Întrucît nu ştim cum funcţionează aceste structuri la nivel neurofiziologic, sîntem nevoiţi să le descriem la un nivel superior. Nu e nimic compromiţător în aceasta. Cînd afirm, de pildă, că sînt cunoscător de limba engleză, mă refer la o capacitate cauzală a

creierului meu. Dar nu putem obiecta împotriva identificării acestei capacităţi ca fiind, de exemplu, „capacitatea de a cunoaşte limba engleză" fără să cunoaştem detaliile manifestării ei neurofiziologice.

Prin *a permite*, aşadar, înţeleg o noţiune cauzală. Nu avem în vedere condiţii logice de posibilitate, ci structuri neurofiziologice care funcţionează cauzal în producerea anumitor fenomene intenţionale.

Stări intenţionale: pentru scopurile acestei discuţii, voi presupune că intenţionalitatea este o noţiune care nu ridică dificultăţi, deşi îmi dau seama că în realitate e un subiect foarte controversat. Mai precis, voi presupune ca fiind valabile argumentele mele menite să demonstreze că stările intenţionale sînt fie manifest, fie potenţial conştiente[5], şi prin urmare îmi voi limita discuţia la formele conştiente de intenţionalitate.

Finalmente, *funcţia*: curînd vom vedea că există o varietate de tipuri de funcţionare a Fundalului. Voi încerca să le prezint la rubrica generală a modalităţilor de declanşare a funcţiilor (engl. *enabling*).

Argumentul cel mai simplu în favoarea tezei Fundalului este că semnificaţia literală a oricărei propoziţii nu-şi poate determina condiţiile de adevăr sau orice alte condiţii de satisfacere decît pe Fundalul unor capacităţi, dispoziţii, priceperi etc., care nu fac parte în sine din conţinutul semantic al propoziţiei. Ne putem da seama de acest lucru dacă ne gîndim la o propoziţie oarecare, dar lucrurile sînt probabil mai evidente ca niciodată în cazul propoziţiilor (în limba engleză) conţinînd verbe precum „a tăia", „a deschide" sau „a creşte". Să ne gîndim, de pildă, la ocurenţa cuvîntului „a tăia" în propoziţii precum „Sally a tăiat tortul" sau „Bill a tăiat copacul", sau „Croitorul a tăiat stofa"; ori să ne gîndim la verbul „a creşte" în propoziţii precum „Economia americană creşte", sau „Fiul meu creşte", sau „Creşte iarba". În rostirea literală a fiecăreia dintre aceste propoziţii, fiecare verb are o semnificaţie constantă. Nu există ambiguitate lexicală sau conotaţii metaforice la mijloc. Dar în fiecare caz, acelaşi verb va stabili condiţii diferite de adevăr sau condiţii de satisfacere în general, întrucît ce se înţelege prin tăiere sau creştere variază de la un context la altul. Propoziţia „Taie copacul" are altă interpretare decît propoziţia „Taie tortul". Dacă mi se spune să tai tortul, iar eu folosesc un topor, sau dacă mi se spune să tai copacul şi eu dau fuga să-l străpung cu cuţitul înseamnă, în chip cît se poate de evident, că nu am făcut ce mi s-a spus. Dar nimic din semnificaţia literală a acestor propoziţii nu previne asemenea interpretări greşite. În fiecare caz dăm o altfel de înţelegere verbului, deşi semnificaţia sa literală rămîne constantă, fiindcă în fiecare caz interpretarea depinde de capacităţile noastre de Fundal.

Nu vreau să dezvolt acum argumentele în favoarea Fundalului, dar vreau să subliniez că fenomenul acesta apare pretutindeni. Să luăm un exemplu în maniera propoziţiilor care se discută în pragmatica lingvistică: „Ea i-a dat cheia, iar el a deschis uşa". E o chestiune îndelung disputată dacă prin această propoziţie se înţelege (sau se sugerează doar) că *el*

a deschis ușa cu acea cheie, și dacă ni se spune că *mai întîi ea i-a dat cheia și apoi el a deschis ușa*; dar îndeobște toată lumea e de acord că există o indeterminare a sensului în virtutea semnificației literale a propoziției[6]. Ce vreau să spun e că există o indeterminare *radicală* a sensului în virtutea semnificației literale a propoziției. Nimic din semnificația literală a propoziției „Ea i-a dat cheia, iar el a deschis ușa" nu invalidează o interpretare de tipul: „El a deschis ușa dărîmînd-o cu cheia ei, cheie care avea formă de topor și cîntărea 150 kg". Sau: „El a înghițit atît cheia, cît și ușa și a deschis ușa introducînd cheia în ușă printr-o contractare a gîtului".

Las pe seama imaginației cititorului să producă o gamă infinită de interpretări ridicole și totuși literale ale acestei propoziții sau ale oricărei alta. Important e că ceea ce invalidează asemenea interpretări este un conținut semantic, ci simplul fapt că avem un anumit tip de cunoaștere privitor la mersul lucrurilor în lume, că dispunem de un set de capacități care ne permit să ne descurcăm în lumea înconjurătoare, iar aceste capacități nu fac parte și nu pot fi incluse în semnificația literală a propoziției.

Teza Fundalului poate fi extrapolată de la conținutul semantic la conținutul intențional în general. O stare intențională funcționează, adică își stabilește condițiile de satisfacere, numai în virtutea unui Fundal de capacități, dispoziții și înclinații care nu fac parte din conținutul intențional și nu ar putea fi incluse în acest conținut.

Discuția mea privitoare la Fundal face parte din contextul mai larg al filozofiei contemporane. Consider că o bună parte din scrierile tîrzii ale lui Wittgenstein se ocupă de ceea ce eu numesc Fundal. Și dacă o înțeleg eu corect, importanta contribuție a lui Pierre Bourdieu la conceptul de „habitus" se referă la aceleași tipuri de fenomene precum cele descrise de mine în cadrul Fundalului. În istoria filozofiei, Hume a fost probabil primul care a recunoscut poziția centrală ocupată de Fundal în explicarea cogniției umane, iar Nietzsche a fost filozoful cel mai impresionat de caracterul său radical contingent. Tulburat de descoperirea sa, Nietzsche a observat că nimic nu obligă Fundalul să fie așa cum e.

Cum funcționează Fundalul? Vreau să formez cititorului o idee despre cum se manifestă capacitățile din Fundal, deși ele nu sînt și nici nu ar putea fi concepute în conținuturi intenționale, dar constituie precondițiile necesare pentru funcționarea conținuturilor intenționale. În acest scop voi prezenta cîteva tipuri de funcții de Fundal.

Mai întîi, cum am susținut deja, Fundalul permite interpretări lingvistice.

Am susținut că semnificația unei propoziții periclitează radical condițiile ei de adevăr, deoarece semnificația literală a propoziției stabilește un set de condiții de adevăr numai în virtutea anumitor

capacităţi de Fundal. Să observăm că în exemplele date cuvintele au un conţinut semantic comun. Cuvîntul „a tăia" îşi menţine o semnificaţie comună în toate exemplele pe care le-am oferit, dar propoziţiile nu se interpretează la nivelul conţinutului semantic pur; interpretarea avansează la nivelul capacităţilor noastre de Fundal. Atunci interpretăm imediat şi fără nici un fel de efort aceste propoziţii, în modalităţi stereotipizate, dar corecte.

În al doilea rînd, Fundalul permite interpretarea perceptivă.

Ce e valabil pentru semantică e valabil şi pentru percepţie. E o chestiune bine cunoscută că percepem anumite lucruri drept ceea ce sînt în virtutea unor aptitudini de Fundal. Să ne amintim exemplul lui Wittgenstein, cel al figurii care poate fi raţă privind spre dreapta sau iepure privind spre stînga[7]. Aceeaşi figură poate fi percepută atît ca raţă, cît şi ca iepure deoarece stimulii perceptivi propriu-zişi sînt activaţi de un set de aptitudini de Fundal. În acest caz, activarea e făcută de capacitatea de a aplica anumite categorii. Şi la fel stau lucrurile în cazul percepţiei în general. Acesta e un scaun, aceasta e o masă, acesta e un geam – orice tip obişnuit de percepţie este o formă de *percepţie ca şi*, perceptorul asimilînd obiectul perceput unei categorii mai mult sau mai puţin familiare.

Aceste două funcţii – rolul Fundalului în facilitarea interpretării lingvistice şi rolul său în facilitarea interpretării perceptuale – au o arie largă de manifestare şi pot fi extrapolate la conştiinţă în general.

În al treilea rînd, structurile de Fundal sînt conştiente.

O caracteristică interesantă a conştiinţei este că experienţele noastre conştiente au întotdeauna un aer de familiaritate. Chiar dacă mă aflu într-un mediu neobişnuit, în junglele mexicane sau în Africa, deşi casele şi îmbrăcămintea oamenilor arată altfel decît în Europa sau în Statele Unite, ele îmi sînt totuşi familiare, ca veşminte, case, oameni. Aceasta este îmbrăcămintea, acesta este cerul, acesta este pămîntul. Toate experienţele non-patologice ale conştiinţei sînt însoţite de acest sentiment de familiaritate, ca urmare a unei funcţii a capacităţilor noastre de Fundal. Deoarece orice tip de intenţionalitate este aspectuală, orice intenţionalitate conştientă este aspectuală. Iar posibilitatea percepţiei, adică posibilitatea de a avea experienţe asociate anumitor aspecte, presupune o anumită familiaritate cu setul de categorii în cadrul cărora se produce experienţa acestor aspecte. Capacitatea de a aplica acele categorii este o capacitate de Fundal.

Această a treia caracteristică a Fundalului se obţine prin extrapolarea primelor două trăsături, şi anume a trăsăturilor conform cărora Fundalul este esenţial pentru interpretarea semantică şi pentru interpretarea perceptuală. Nu-mi convine prea mult termenul „interpretare" pentru că are conotaţii care sugerează ceva fals în cazul de faţă.

Utilizarea acestui termen sugerează că, de cîte ori înţelegem sau percepem ceva, are loc un act de interpretare; evident, nu asta vreau să spun. Vreau să spun că în mod normal fiecare din noi vede un obiect sau înţelege o propoziţie, fără să se producă astfel vreun act de interpretare. Producerea unui act de interpretare este o manifestare intelectuală aparte. Ca şi Wittgenstein[8], prefer să rezerv utilizarea termenului „interpretare" situaţiilor în care comitem un act conştient şi deliberat de interpretare, ca de exemplu atunci cînd înlocuim o expresie cu o alta. O dată făcută această menţiune, vreau să spun că înţelegerea unui enunţ şi experienţa unor stări conştiente obişnuite solicită capacităţi de Fundal.

Remarcaţi efortul pur intelectual asociat oricărei încercări de a ne dispensa de Fundal. Arta suprarealistă a încercat să o facă, dar chiar şi într-un tablou suprarealist o femeie cu trei capete tot femeie este, iar un ceas scurgîndu-se e tot ceas, după cum nişte obiecte ciudate proiectate la linia orizontului implică totuşi un cer şi o linie a orizontului.

Îmi cer scuze pentru rapiditatea cu care avansez pe tărîmuri atît de periculoase. Încerc să revin cît de repede cu putinţă la principala problemă a explicaţiilor cauzale ale faptelor instituţionale, important fiind deocamdată să elaborez instrumentele de care voi avea nevoie în această discuţie.

Ceea ce ne conduce la următoarea manifestare a Fundalului.

În al patrulea rînd, accesul nostru la secvenţe experienţiale de durată se face sub formă narativă sau dramatică. Accesul se face sub forma a ceea ce voi numi, în lipsă de altceva mai bun, categorii „dramatice".

Aşa cum propriile noastre experienţe se produc aspectual, adică au forme aspectuale, tot astfel există o formă narativă a secvenţelor de experienţe. Fundalul are nu doar o aplicaţie episodică, cum a reieşit din exemplele de pînă acum, ci şi ceea ce am putea numi o aplicaţie dinamică la o serie de evenimente succesive. Ilustrări evidente ale acestui fenomen apar atunci cînd categoriile perceptuale şi lingvistice se extind asupra unor secvenţe ample de evenimente. Nu numai că percep ce e în jurul meu ca fiind case, maşini şi oameni, dar sînt, de asemenea, în posesia unor anumite scenarii de aşteptări care-mi permit să interacţionez cu oamenii şi obiectele din mediul înconjurător. Aceste scenarii includ un set de categorii cu privire la felul cum se raportează unele la altele casele, maşinile şi oamenii, sau cum se procedează la intrarea într-un restaurant, ori ce se întîmplă cînd fac cumpărături la supermarket, de pildă. La un nivel mai serios, oamenii au expectanţe cu privire la categorii importante din viaţa lor, precum categoria îndrăgostirii sau a căsătoriei şi formării unei familii, a frecventării unei universităţi şi obţinerii unui titlu academic. La Rochefoucauld spune undeva că puţini oameni s-ar îndrăgosti dacă nu ar fi citit niciodată despre dragoste. În ziua de azi sîntem nevoiţi să adăugăm: şi dacă nu

ar fi aflat de la televizor sau din filme. Ceea ce aflăm din cărţi, de la televizor sau din filme face parte, firește, din setul nostru de convingeri şi dorinţe. Ideea pe care vreau să o subliniez însă este că dorinţele şi convingerile îşi stipulează condiţiile de împlinire numai în virtutea unui Fundal de capacităţi care nu sînt în sine dorinţe sau convingeri. Aşadar o altă manifestare a Fundalului apare în ceea ce eu numesc categoriile dramatice, care se extind la nivelul secvenţelor de evenimente şi structurează acele secvenţe în forme narative.

În al cincilea rînd, fiecare dintre noi dispune de un set de dispoziţii motivaţionale care vor condiţiona structura experienţelor noastre.

Să presupunem că sînt pasionat de covoare orientale, maşini sport şi vinuri scumpe. În acest caz voi trăi experienţa străzilor Parisului sau ale New York-ului altfel decît cineva care e pasionat de nori sau de cactusul de Arizona. Pentru colecţionarul de covoare orientale, maşini sport şi vinuri scumpe, la Paris sau New York sînt numeroase ocazii profitabile, mult mai multe decît pentru colecţionarul de cactuşi de Arizona. Firește, colecţionarii de covoare orientale au convingeri şi dorinţe conştiente cu privire la covoarele orientale. De pildă, eu cred că un covor cazac e mult mai scump decît unul de Hamadan, şi mai cred că în ziua de azi toate covoarele orientale din magazinele de antichităţi sînt prea scumpe. Mi-ar face plăcere să fiu proprietarul unui Chi-Chi. Acestea şi alte convingeri şi dorinţe contribuie la structurarea experienţelor mele. Dar ceea ce e cu precădere important pentru discuţia noastră este că, pe lîngă asemenea convingeri şi dorinţe specifice, convingerile şi dorinţele capătă sens în virtutea unui set de dispoziţii motivaţionale.

În al şaselea rînd, Fundalul facilitează anumite tipuri de disponibilitate.

În fiecare clipă sînt pregătit pentru anumite lucruri, dar nu pentru altele. În oraşele mari, sînt pregătit să aud zgomotul străzii, zgomotele maşinilor, să văd numeroşi oameni, magazine, circulaţie. Cînd sînt pe pîrtia de schi, sînt pregătit să văd alţi schiori de care m-aş putea ciocni. Dar cînd îmi ţin cursurile nu sînt defel pregătit să văd schiori facînd slalom în sala de curs. Aş fi pur şi simplu stupefiat dacă aş vedea un schior sau un elefant intrînd în sală. Sînt însă cît se poate de pregătit pentru genul de zgomote şi intervenţii pe care le auzim în mod normal în sălile de curs. Capacităţile mele de Fundal determină un set de disponibilităţi care îmi structurează natura experienţei. Cînd schiez sînt pregătit pentru apariţia altor schiori, ca potenţială situaţie periculoasă, ca eventuali indivizi care ar putea încerca să mi-o ia înainte la coada de la teleschi, ca maeştri în tehnici remarcabile de schi, ca reprezentante atrăgătoare ale sexului opus, ca purtători de echipament de schi de calitate inferioară sau superioară, ca vechi prieteni de schi

cunoscuți cîndva pe pîrtie. Cînd sînt într-un seminar, sînt pregătit pentru situații în care studenții ridică mîna ca să mă acuze că am folosit argumente cu regresie infinită sau că mă fac vinovat de sofisme de compoziție, dar nu sînt pregătit pentru cele menționate în exemplele de mai sus. Dacă în zăpezile din vîrful muntelui Dog Ridge aș da peste un grup de oameni așezați la mese de seminar adresîndu-mi enunțuri de tipul „Unul dintre argumentele dumneavoastră comite o regresie infinită", aș fi stupefiat. Asemenea lucruri nu sînt excluse, dar în mod cert nu fac parte din categoria lucrurilor pentru care m-a pregătit Fundalul. Multe comedii sînt bazate tocmai pe asemenea incongruențe.

În al șaptelea rînd, Fundalul mă predispune la o serie de comportamente.

Sînt predispus să rîd la anumite tipuri de glume, dar nu la altele, sînt predispus să vorbesc ridicînd pînă la un anumit nivel (și nu pînă la altul) vocea, sînt predispus să stau la o anumită distanță de oameni cînd mă adresez lor. Numesc toate acestea manifestări ale Fundalului.

Prin urmare, acestea sînt șapte moduri în care se manifestă capacitățile de Fundal în manifestările propriu-zise ale formelor de intenționalitate. Nici o clipă nu insinuez că acestea ar epuiza modurile de manifestare a Fundalului, dar cel puțin sînt moduri de manifestare care confirmă în mod convingător teoria Fundalului expusă pînă acum.

Cauzalitatea de Fundal

Revin acum la problema centrală: cum se face că regulile instituțiilor joacă un rol în felul în care manipulăm instituțiile, deși nu urmăm aceste reguli nici în chip conștient, nici în chip inconștient? Desigur, în anumite situații urmăm de fapt regulile. Să zicem că vă învăț cum se joacă un joc de cărți, iar dumneavoastră rețineți și aplicați regulile. Dar în cazul multor instituții, mai ales după ce am devenit expert în operarea în cadrul instituției, pur și simplu știu ce am de făcut. Știu care este comportamentul adecvat, fără nici o referire la reguli.

Iată cîteva exemple șocante. Să luăm cazul unui jucător talentat de base-ball profesionist. După ce lovește mingea, el aleargă către primul sector. Dacă ne întrebăm de ce face acest lucru, am putea răspunde: „Pentru că vrea să marcheze puncte; și vrea să marcheze puncte pentru că vrea ca echipa lui să cîștige". Dar ce rol joacă regulile base-ball-ului în această explicație? Vrem cumva să susținem că jucătorul respectiv se străduiește să urmeze regulile? Pare ciudat: mai curînd așa stau lucrurile cu începătorii. Exceptînd cazurile cînd apar dispute, regulile base-ball-ului nu-l preocupă deloc pe profesionist, care e cu mult prea avansat ca să-și mai bată capul cu ele. Să luăm alt exemplu. O femeie se duce la supermaket cu lista de cumpărături. Lista este enunțul

explicit al unui set de dorinţe, şi pe parcursul cumpărăturilor femeia va manevra bani şi marfă. Vrem să susţinem că, pe lîngă dorinţa de a cumpăra lucrurile notate pe listă, femeia are şi dorinţa de a respecta regulile de constituire a banilor sau că urmează, inconştient, regulile de constituire a banilor? Asemenea afirmaţii mi se par neplauzibile. Ceea ce mă conduce la întrebările pe care încerc să le formulez.

Istoria recentă a ştiinţelor sociale pare să agreeze, la modul general vorbind, două tipuri de cauzalitate. Unul dintre acestea este cauzalitatea mentală, conform căreia un agent operează conştient sau inconştient cu un set de proceduri raţionale asupra unui set mai mult sau mai puţin bine definit de stări intenţionale, precum programe preferate sau reguli interne. O asemenea explicaţie intenţională este adecvată în numeroase cazuri, în care există comportamente ce presupun luări raţionale de decizii. Acest lucru se întîmplă, de pildă, cînd conducătorii unei ţări se străduiesc să cadă de acord asupra unei politici economice menite să îmbunătăţească rata cheltuielilor şi a dezvoltării economice. Iată un caz de decizie raţională, în cadrul căreia pare să se aplice ceva similar unor principii de decizie raţională. Dar există numeroase alte cazuri în care un asemenea model ar fi nenatural. Să presupunem că mă îndrept în maşina mea către serviciu sau că mă aflu într-un restaurant şi studiez meniul încercînd să decid ce vreau să mănînc. În asemenea situaţii nu pare plauzibil să afirm că eu fac un set de calcule, încercînd astfel să promovez la un nivel superior pe curba de indiferenţă, în virtutea unui set precedent de preferinţe bine ordonate.

De fapt, dacă privim cu adevărat atent modelele teoretice de decizionalitate raţională, vom descoperi că acestea nu sînt defel satisfăcătoare. Iată un exemplu. Una dintre consecinţele teoriei decizionale bayesiene este că, dacă apreciezi oricare două lucruri ca fiind valoroase, la un moment dat se va crea obligatoriu o situaţie de cumpănă în care vei paria o valoare pe cealaltă. De pildă, dacă acorzi valoare unei monede de 10 cenţi şi acorzi valoare vieţii tale, la un moment dat vei miza 10 cenţi pe propria-ţi viaţă. Dar trebuie să v-o spun limpede: niciodată nu aş paria 10 cenţi pe propria mea viaţă, sau chiar dacă aş face-o, atunci categoric nu aş paria viaţa fiului meu pe 10 cenţi. Le-am atras atenţia asupra acestui fapt cîtorva specialişti din domeniul teoriei decizionale şi de obicei cam după vreo jumătate de oră de discuţii mi-au declarat că sînt iraţional. N-aş crede. Mai curînd cred că ei nu stau bine cu raţionalitatea. Nu e aici locul să intru în amănunte, dar vreau să sugerez că o înţelegere a raţionalităţii ca set de operaţii specifice, bine definite, aplicate unor conţinuturi intenţionale extrem de precis delimitate, e total inadecvată.

O altă formă de explicaţie cauzală frecvent întîlnită în ştiinţele sociale nu face apel la conţinuturile intenţionale, ci la cauzalitatea fizică brută. În Statele Unite, versiunea cea mai faimoasă a acestui tip de explicaţie provine din behaviorism. Eu credeam că behaviorismul a dispărut, dar există eforturi de ultimă oră care se străduiesc să ni-l readucă în atenţie.

Așadar cum trebuie să înțelegem cauzalitatea de Fundal? Ținînd cont că acestea sînt cele două modele de teorii ale cauzalității, unul bazat pe cauzalitate intențională, celălalt apelînd la ceea ce aș numi cauzalitatea mingilor de biliard, care este modelul adecvat pentru descrierea Fundalului? Voi susține că pînă la urmă nici unul dintre aceste modele nu ne e de ajutor. Ne trebuie un alt model, care să explice felul în care capacitățile de Fundal ne permit să ne raportăm la instituții.

Cititorii familiarizați cu dezbaterile recente din științele cognitive vor recunoaște aici anumite chestiuni înrudite. Problema mea este: cum caracterizăm rolul capacităților de Fundal în raportarea noastră la instituții? O problemă aferentă, care a fost dezbătută decenii de-a rîndul, este: cum distingem între comportamentul *descris* de reguli și comportamentul *guvernat* de reguli? Cum înțelegem regulile unei limbi, să zicem regulile sintaxei limbii? Conform anumitor opinii, unica realitate a regulilor este aceea de componentă a descrierii fenomenale. Deci regulile sînt o procedură pe care o folosesc lingviștii pentru a caracteriza fenomene, dar ele nu fac decît să descrie comportamentul, nu joacă vreun rol în producerea sa cauzală. Un punct de vedere ceva mai îndrăzneț susține că un comportament nu este doar descris de reguli, ci guvernat de reguli, sau orientat de reguli. Iar cazul la care ar trebui să ne gîndim este cel al conținutului semantic al regulii, ca jucînd realmente un rol cauzal în determinarea comportamentului. Astfel că, atunci cînd agentul, de pildă, produce o propoziție în limba engleză, internalizarea inconștientă a regulilor de către agent acționează cauzal pentru a produce acea structură sintactică aparte. Iar cînd un adult performează acte de vorbire, indiferent care ar fi limbajul, cînd face o promisiune sau dă o comandă, trebuie să privim aceste reguli ale actelor de vorbire ca funcționînd inconștient în producerea comportamentului.

Care dintre aceste două abordări este cea corectă pentru înțelegerea Fundalului? Nici una dintre ele nu mă mulțumește. Iată dificultatea de care mă izbesc. Dacă privim Fundalul din punct de vedere intenționalist, se cheamă că am abandonat întru totul teza Fundalului, căci formulasem această teză pe baza concluziei că intenționalitatea e limitată. Intenționalitatea nu este autointerpretativă. Dar dacă, pe de altă parte, susținem că regulile nu au nici un rol cauzal în producerea comportamentului, atunci sîntem forțați să afirmăm că Fundalul este de asemenea natură încît o persoană pur și simplu face anumite lucruri, se comportă într-un anumit mod. De exemplu, produce anumite propoziții și nu altele. Pur și simplu se poartă în acest mod și nu într-altul și cu asta basta. Wittgenstein se exprimă adeseori în felul acesta în scrierile sale tîrzii. El afirmă că există pur și simplu un mod *subteran* de comportament[9]. Ajungem la un punct la care pur și simplu facem anumite lucruri. Acceptăm ceva, dar nu altceva. Vorbim în felul acesta, dar nu și într-altul. Însă abordarea lui Wittgenstein este foarte neconvingătoare, fiindcă ea nu ne spune care este rolul structurii regulilor.

Noi vrem să putem afirma că instituţii precum banii, proprietatea, sintaxa şi actele de vorbire sînt sisteme de reguli de constituire şi vrem să cunoaştem rolul acestei structuri de reguli în explicaţia cauzală a comportamentului uman. Vorbesc şi fac cumpărături cu aceeaşi naturaleţe cu care merg, dar vorbirea şi banii par să aibă o structură de reguli care îi lipseşte mersului.

O chestiune înrudită îndeaproape cu cele discutate mai sus apare deseori pe scena intelectuală contemporană, în dezbaterile actuale dintre două paradigme competitive în domeniul ştiinţelor cognitive. Una este paradigma tradiţională, a procesării seriale de informaţii, von Neumann, în care un computer implementează un set de etape liniare ale unui program. Cealaltă, mai recentă, se referă la procesarea distribuită în paralel, sau modelul reţelei neuronale, în care avem intrări semnificative de date şi ieşiri semnificative de date, fără nici un fel de etape intermediare care să proceseze simboluri. Nu avem decît o serie de noduri conectate între ele la diferite intensităţi, care îşi transmit unul altuia semnale; în cele din urmă modificările de intensitate a conexiunii formează perechea necesară pentru ieşiri şi intrări, fără ca pentru aceasta să existe un set de reguli sau de principii logice la mijloc. S-ar putea spune că discuţia despre Fundal este cu siguranţă în linia acestui model conectivist al cogniţiei. Cred că lucrurile stau într-adevăr aşa. Dar tot mai avem de rezolvat problema opusului conectivismului, şi anume a acelor trăsături ale structurii interne care permit sistemului să producă ieşiri structurate cu proprietăţi compoziţionale şi logice.

Iată paradoxul cu care ne confruntăm: încercăm să găsim o explicaţie cauzală care ar justifica detalierea, complexitatea şi fineţea comportamentului nostru, precum şi spontaneitatea, creativitatea şi originalitatea sa. Dar nu dispunem decît de două paradigme de explicaţii cauzale şi nici una nu pare adecvată pentru a ne explica relaţiile dintre indivizi şi structurile sociale. Una este paradigma luării raţionale de decizii, conform regulilor, principiilor şi altora asemenea, cealaltă este a cauzalităţii fizice brute, prin urmare non-intenţionaliste şi iraţionale. Indiferent dacă avem de-a face cu behaviorismul sau cu conectivismul, acest tip de cauzalitate nu are o structură raţională.

Cheia înţelegerii relaţiilor cauzale dintre structura Fundalului şi structura instituţiilor sociale este faptul că Fundalul poate fi sensibil în mod cauzal la forme specifice de reguli de constituire, fără ca pentru aceasta să conţină anumite convingeri, dorinţe sau reprezentări ale regulilor respective. Ca să ne fie clar acest lucru, să începem cu un exemplu simplu. Să presupunem că o persoană învaţă să joace base-ball. La început învaţă un set de reguli, principii şi strategii. Dar o dată ce deprinde priceperea de a juca, comportamentul său devine mult mai fluent, mai melodic, mult mai alert la solicitările situaţiilor. Într-un astfel de caz, după părerea mea, jucătorul nu aplică pur şi simplu regulile cu mai mare pricepere, ci mai degrabă se cheamă că a deprins

un set de dispoziţii sau aptitudini care îi permit să reacţioneze corespunzător, adecvarea reacţiilor lui fiind determinată de structura acelor reguli, strategii şi principii ale base-ball-ului. Ideea esenţială, pe care voi încerca să o explic, este că putem forma, putem stabili un set de abilităţi care sînt sensibile la structurile specifice ale intenţionalităţii, fără a fi însă constituite de acea intenţionalitate. Stabilim şi ne formăm aptitudini şi abilităţi care sînt, ca să spunem aşa, echivalentul funcţional al sistemului de reguli, fără să conţină însă vreo reprezentare sau interiorizare a acelor reguli.

Să luăm un caz ceva mai complicat decît al base-ball-ului: banii. Am încercat să descriu cîteva dintre regulile de constituire a banilor. Cum funcţionează aceste reguli în comportamentul propriu-zis? Utilizatorii de bani nu cunosc aceste reguli şi, în general, susţin eu, nu le aplică nici conştient, nici inconştient. Mai degrabă ei şi-au format un set de dispoziţii sensibile şi receptive la conţinutul specific al acestor reguli. Deci trebuie să aibă capacitatea de a folosi banii ca mijloc de schimb şi să fie receptivi la distincţia dintre bani falşi şi bani reali, chiar dacă nu pot face ei înşişi această distincţie, avînd nevoie de un expert. Comportamentul lor trebuie să fie receptiv la faptul că valuta pe care o folosesc e valabilă nu pentru că e tipărită pe o bucată de hîrtie, ci fiindcă funcţionează ca mijloc de schimb. Iar aceste tipuri de capacităţi, această pricepere devin de la sine înţelese, ele fiind de fapt un reflex al setului de reguli de constituire prin intermediul cărora atribuim funcţii unor entităţi care nu au aceste funcţii doar în virtutea structurii lor fizice, ci le obţin prin acord colectiv sau acceptare colectivă.

Există un paralelism între structura funcţională a Fundalului şi structura intenţională a fenomenelor sociale de care sîntem legaţi prin Fundal. Acest paralelism strict ne oferă iluzia că o persoană care e capabilă să manipuleze bani, să se comporte adecvat în societate şi să vorbească o limbă trebuie să urmeze inconştient nişte reguli. Eu susţin că regulile există, într-adevăr, şi adeseori le urmăm, atît conştient, cît şi inconştient, dar

1. Regulile nu sînt niciodată autointerpretative.

şi

2. Ele nu sînt niciodată exhaustive.

şi

3. De fapt în multe situaţii pur şi simplu ştim ce avem de făcut. Nu aplicăm regulile, nici conştient, nici inconştient.

Nu ne oprim să ne gîndim, conştient sau inconştient: aha! Banii reprezintă un caz de atribuire de funcţii prin intenţionalitate colectivă conform unei reguli de forma „X trece drept Y în C" şi presupun un acord colectiv. Mai curînd ne formăm aptitutidini care ne fac receptivi la o anumită structură instituţională.

Vom înțelege mai bine aceste lucruri apelînd la cîteva strategii explicative analoage. Există o analogie evidentă între ce spuneam și anumite chestiuni din biologia evoluționară. Din punct de vedere filozofic, avantajul evoluționismului darwinian nu a fost doar faptul că acesta a eliminat teleologia din explicațiile biologice privind originea speciilor, ci și că ne-a oferit un nou tip de explicație, o explicație care răstoarnă ordinea aparatului explicativ. Astfel, în biologia pre-darwiniană am fi spus, de pildă: peștele are forma pe care o are ca să supraviețuiască în apă. În biologia evoluționistă operăm cu o răsturnare a acestei explicații intenționale sau teleologice, substituind două niveluri ale explicației. Mai întîi, nivelul cauzal: spunem că peștele are forma pe care o are datorită structurii sale genetice, datorită felului în care genotipul, ca răspuns la mediul înconjurător, produce fenotipul. În al doilea rînd, nivelul „funcțional": spunem că peștii care au această formă au șanse mai mari de supraviețuire decît peștii care nu o au. În felul acesta am răsturnat structura explicației. Structura inițială era: peștele are forma pe care o are ca să poată supraviețui. Acum am inversat-o: toți peștii au, în mod inevitabil, această formă, dar cei care o au au șanse mai mari să supraviețuiască decît cei care nu o au. Să observăm ce presupune această inversare. Supraviețuirea rămîne o parte a explicației, dar acum funcționează diacronic, ca element al explicației. Ea operează la nivelul a mai multe generații, iar rolul ei cauzal este inversat. Întrucît teleologia a fost astfel eliminată, supraviețuirea nu mai este un scop urmărit, ci doar un efect obținut. Iar cînd acest efect e obținut, el permite reproducerea mecanismelor generatoare supraviețuirii.

O inversare similară trebuie aplicată în cazul capacităților de Fundal necesare pentru a opera cu fenomenele sociale. În loc să susținem că o persoană se comportă într-un anumit mod pentru că respectă regulile unei instituții, să ne rezumăm la a spune: mai întîi (nivelul cauzal), persoana se comportă într-un anume mod pentru că are o structură care o predispune la acel comportament; și în al doilea rînd (nivelul funcțional), persoana ajunge să fie predispusă la un anumit comportament pentru că acel comportament e conform cu regulile instituției.

Cu alte cuvinte, persoana nu trebuie să cunoască regulile instituției și să le urmeze pentru a li se conforma, ci e pur și simplu predispusă să se comporte într-un anumit mod, dar a dobîndit această predispoziție și capacitate inconștientă într-un mod care e sensibil la structura de reguli ale instituției. Să lămurim lucrurile cu o exemplificare concretă: n-ar trebui să spunem că jucătorul profesionist de base-ball aleargă către primul sector pentru că vrea să se conformeze regulilor jocului, ci ar trebui să spunem că, întrucît regulile îi impun să alerge spre primul sector, el va dobîndi un set de obișnuințe, aptitudini și dispoziții de o asemenea natură încît, o dată ce a lovit mingea, va alerga către primul sector.

Permiteți-mi să analizez un experiment mental care va ilustra tipul de explicație pe care îl propun. Să presupunem că există un trib în care

copiii cresc jucînd base-ball. Nu învață niciodată regulile ca fiind reguli codificate, ci sînt sancționați sau lăudați dacă greșesc sau procedează corect. De pildă, dacă un copil a ratat de trei ori și întreabă: „Nu mai am dreptul să mai încerc o dată?", i se spune: „Nu, acum vei părăsi terenul și vei ceda altcuiva locul". Putem presupune că acești copii au devenit pur și simplu foarte pricepuți la base-ball. Să ne mai închipuim că un antropolog străin vrea să descrie cultura acestui trib. Un bun antropolog ar putea stabili care sînt regulile base-ball-ului doar descriind comportamentul membrilor tribului și normele recunoscute de ei în situațiile de joc. Dar din acuratețea descrierii antropologului nu va rezulta că membrii societății se supun conștient sau nu acestor reguli. Totuși, regulile joacă un rol esențial în explicarea comportamentului acestora, pentru că au dobîndit predispozițiile cu pricina tocmai fiindcă regulile sînt cele care sînt.

Am oferit acest exemplu ca simplu exercițiu de imaginație, dar în viața de zi cu zi ne găsim în situații similare în cazul regulilor sintaxei sau ale actelor de vorbire. Numai cineva ca mine, un teoretician al actelor de vorbire, își va bate capul să codifice regulile actelor de vorbire. Pe măsură ce crește, copilul descoperă că dacă face o promisiune, de exemplu, va trebui să se țină de ea, iar dacă încalcă promisiunea e sever pedepsit. Copilul dobîndește astfel o anumită pricepere care îi permite să se descurce în diverse instituții. Și ce e valabil pentru base-ball sau promisiuni se potrivește, cred eu, și sintaxei. Prin urmare, susțin că atunci cînd învățăm să ne comportăm în realitatea socială dobîndim un set de capacități cognitive care sînt integral sensibile la o structură intenționlă, în particular la structurile de reguli ale instituțiilor complexe, fără însă ca acestea să conțină neapărat întotdeauna reprezentări ale regulilor acelor instituții.

Să recapitulăm: putem identifica structurile extrem de complexe, guvernate de reguli, ale instituțiilor umane, putem de asemenea admite că aceste structuri guvernate de reguli joacă un rol cauzal în structura comportamentului nostru, dar eu aș vrea să atrag atenția asupra faptului că în numeroase situații e pur și simplu greșit, precum și nefondat conform argumentelor prezentate în cursul acestei discuții, să presupunem că ar exista o corespondență între comportamentul nostru și structura acestor reguli numai fiindcă respectăm inconștient regulile. Mai curînd ajungem să avem un set de dispoziții care răspund la structura regulilor.

Mi s-ar putea obiecta în felul următor: nu cumva vrei să spui că ne purtăm *ca și cum* ne-am supune regulilor? Dar aceasta nu ar furniza cu adevărat o explicație, întrucît, dacă nu există o intenționalitate autentică, intenționalitatea *ca și cum* nu ne spune mare lucru. Intenționalitatea *ca și cum* nu are forță cauzală pentru că ea nu există cu adevărat. Intenționalitatea *ca și cum* este la fel de goală de conținut precum „atitudinea intenționlă" despre care vorbește Daniel Dennett[10], și acesta este exact tipul de behaviorism împotriva căruia ai pledat pînă acum.

Nu, nu asta vreau să spun. Afirm mai curînd că, o dată ce am înţeles complexitatea cauzalităţii în chestiune, ne dăm seama că o persoană care se comportă adecvat în cadrul unei instituţii se comportă ca şi cum s-ar conforma unor reguli, dar nu pentru că urmează acele reguli inconştient şi nici deoarece comportamentul său este determinat de un mecanism lipsit de discernămînt care întîmplător pare guvernat de reguli. O persoană se comportă adecvat pentru că acel mecanism *s-a format într-un asemenea mod încît să se conformeze regulilor.* Mecanismul explică purtarea persoanei, iar mecanismul însuşi se explică prin sistemul de reguli, fără ca el să fie în sine un sistem de reguli. Pe scurt, pledez insistent pentru adăugarea unui nou nivel la explicaţia noastră privind anumite comportamente sociale, cel diacronic.

În fine, o ultimă obiecţie. Am putea fi întrebaţi: la ce folosesc aceste reguli? De ce nu ne e suficient un tip anume de behaviorism? Pur şi simplu aşa stau lucrurile, aşa ne purtăm. Răspunsul este că instituţiile umane presupun existenţa unei componente normative concepute social. Dacă cel căruia i s-a aruncat o minge de base-ball se apucă să o mănînce vom conchide că probabil e în neregulă ceva cu el. Sau că e ceva în neregulă cu o persoană care nu vede nici un motiv de a se ţine de cuvînt după ce a făcut o promisiune. Sau că e ceva în neregulă cu cineva care spune în stînga şi în dreapta propoziţii incorecte gramatical. Ceea ce nu e în regulă în toate aceste cazuri diferă de ce nu e în regulă cu o persoană care se împiedică atunci cînd merge. Cu alte cuvinte, structura instituţională conţine o componentă normativă creată social, care nu se justifică decît prin faptul că o structură intenţională este o structură de reguli, iar regulile propriu-zise pe care le specificăm în descrierea instituţiei vor determina acele aspecte conform cărora sistemul este normativ. Tocmai datorită regulii după care o promisiune echivalează cu a-ţi asuma o răspundere recunoaştem că anumite tipuri de comportament în cadrul instituţiei promisiunii sînt acceptabile, în vreme ce altele nu sînt. Există aşadar reguli de constituire care funcţionează cauzal, pe care le vom prezenta pe parcursul analizei noastre. Dar de aici nu decurge că o persoană e capabilă să se manifeste adecvat în societate numai dacă a învăţat şi reţinut acele reguli şi dacă le urmează conştient sau inconştient şi nici că o persoană e capabilă să se manifeste în societate numai dacă a „interiorizat" regulile *ca fiind* reguli. Cine se simte în largul lui în instituţiile sociale se simte astfel nu pentru că stăpîneşte un set de reguli ale societăţii, ci mai degrabă pentru că are anumite capacităţi şi aptitudini care îl fac să se simtă confortabil în societate. Iar acele aptitudini şi capacităţi le are pentru că ele sînt regulile societăţii. Cel care se simte ca acasă în societate este ca peştele în apă sau se potriveşte ca o mănuşă pe mînă: comportamentul nu trebuie justificat strict în termenii regulilor în nici unul dintre aceste trei cazuri.

Capitolul 7

Există lumea reală?

Partea I: Ofensiva împotriva realismului

Deocamdată m-am străduit să analizez natura și structura acelor fapte care depind, așa cum arătat, de acordul sau recunoașterea umană. Întreaga analiză se bazează pe distincția dintre faptele dependente de noi și cele independente de noi, distincție pe care am caracterizat-o inițial ca fiind una între fapte sociale și instituționale, pe de o parte, și fapte brute, pe de altă parte. A sosit acum momentul să argumentez în favoarea contrastului care stă la temelia acestei analize, să apăr deci ideea conform căreia există o realitate complet independentă de noi. Mai departe, pe întreg parcursul cărții am presupus că, în general, afirmațiile noastre sînt corecte cînd corespund faptelor. E timpul să argumentez și această presupoziție. Asemenea demonstrații sînt cu atît mai necesare, cu cît pe scena filozofiei contemporane se poartă contestarea atît a existenței unei realități independente de reprezentările umane, cît și a teoriei conform căreia propozițiile adevărate corespund faptelor. Capitolul de față și cel care urmează au ca temă realismul. Capitolul final va fi dedicat teoriei de corespondență a adevărului. O discuție detaliată asupra acestor probleme ar necesita cel puțin încă o carte, dar pentru scopurile celei de față e suficientă o expunere succintă a anumitor presupoziții aflate la baza *Weltanschauung*-ului științific contemporan, căci restul volumului, ca să nu mai vorbesc de *Weltanschauung*, depinde de aceste presupoziții. Aceste ultime trei capitole constituie o măsură de igienă filozofică: prin ele încerc să pun ordine în idei.

Presupoziții despre viziunea contemporană asupra lumii

Ca să înțelegem miza acestei discuții, trebuie să scoatem la iveală cîteva dintre presupozițiile noastre despre viziunea asupra lumii, spre a le putea analiza. O caracteristică oficială a viziunii noastre asupra lumii este distincția dintre obiectivitate și subiectivitate, pe care am încercat să o explic în capitolul 1. Pe lîngă obișnuitele probleme ale cazurilor-limită sau echivoce – probleme care nu sînt serioase –, această distincție este una sistematic ambiguă, între semnificația epistemică și cea ontologică. Pe baza distincției dintre subiectivitatea epistemică și obiectivitatea epistemică, dintre obiectivitatea ontologică și subiectivitatea ontologică, putem identifica următoarele trăsături structurale ale viziunii noastre asupra lumii.

1. Lumea (respectiv realitatea sau universul) există independent de reprezentarea noastră. Voi numi această viziune „realism extern" și voi reveni asupra formulării mai tîrziu.
2. Făpturile omenești au acces la lume și la trăsăturile ei reprezentate într-o diversitate de moduri interconexe. Acestea includ percepția, gîndirea, limbajul, convigerile și dorințele, precum și imaginile, hărțile, diagramele etc. Le voi grupa pe toate sub termenul general de „reprezentări". O caracteristică a reprezentărilor astfel definite este că ele toate au intenționalitate, atît intenționalitate *intrinsecă*, ca în cazul convingerilor și al percepțiilor, cît și intenționalitate *derivată*, precum în cazul hărților și al propozițiilor.
3. Unele dintre aceste reprezentări, cum ar fi convingerile și afirmațiile, se vor a fi despre cum sînt lucrurile în realitate. În măsura în care ele sînt izbutite sau nu, le considerăm ca fiind adevărate, respectiv false. Sînt adevărate dacă și numai dacă ele corespund faptelor din realitate. Aceasta este teoria (o versiune a teoriei) de corespondență a adevărului.
4. Sistemele de reprezentare, precum vocabularele și schemele conceptuale la modul general, sînt creații omenești și, în măsura în care sînt omenești, ele sînt și arbitrare. Putem avea nenumărate sisteme diferite de reprezentare pentru reprezentarea aceleiași realități. Aceasta este teza „relativității conceptuale". Din nou, voi reveni la această formulă mai tîrziu.
5. Eforturile propriu-zise ale oamenilor de a obține reprezentări corecte ale realității sînt influențate de o serie de factori – culturali, economici, psihologici și așa mai departe. Obiectivitatea epistemică totală e dificil de obținut, cîteodată chiar imposibil, pentru că orice examinare se face dintr-un punct de vedere, motivat de o serie de factori personali și în cadrul unui anumit context cultural și istoric.

6. A cunoaşte înseamnă a avea reprezentări corecte care pot fi justificate sau susţinute în diverse moduri. Astfel, cunoaşterea este prin definiţie obiectivă într-un sens epistemic, deoarece criteriile de cunoaştere sînt nearbitrare şi impersonale.

Cunoaşterea poate fi clasificată în mod natural după conţinutul tematic, dar nu există un conţinut tematic intitulat „ştiinţă" sau „cunoaştere ştiinţifică". Există doar cunoaştere, iar „ştiinţa" este un nume pe care îl aplicăm domeniilor în care cunoaşterea a devenit sistematică, precum fizica sau chimia.

Pe baza distincţiei dintre semnificaţiile epistemice şi ontologice ale distincţiei obiectiv/subiectiv, putem afirma: propoziţia 1 (a realismului extern) este foarte aproape de viziunea conform căreia există o realitate obiectivă ontologic. Cele două afirmaţii nu sînt tocmai echivalente, deoarece afirmaţia că există o realitate independentă de reprezentări (realismul extern) nu e sinonimă cu a spune că există o realitate complet independentă de gîndire (obiectivitatea ontologică). Distincţia se datorează faptului că anumite stări mentale precum durerile sînt subiective ontologic, fără să fie însă reprezentări. Ele sînt independente de reprezentări, dar nu şi de gîndire. Obiectivitatea ontologică implică realismul extern, pentru că independenţa de gîndire implică independenţa de reprezentare. Reciproca nu este însă valabilă. Durerile, de exemplu, pot fi independente de reprezentare fără să fie independente de gîndire. Propoziţia 2 implică faptul că subiectivitatea ontologică ne oferă acces epistemic la întreaga realitate accesibilă nouă, fie ea subiectivă sau obiectivă ontologic, ori subiectivă sau obiectivă epistemic. Propoziţia 5 afirmă că obiectivitatea epistemică e greu de obţinut, iar propoziţia 6 afirmă că dacă avem cunoaştere autentică, avem *prin definiţie* obiectivitate epistemică.

Sper că cititorul va considera aceste propoziţii într-atît de evidente încît să se mire că îl plictisesc cu asemenea platitudini, dar trebuie să atrag atenţia că ele plutesc de regulă în confuzie. Propoziţiile 1 şi 3, realismul, respectiv teoria de corespondenţă a adevărului, sînt adeseori confundate între ele. Mai grav, despre ambele se presupune adeseori că s-ar fi dovedit deja că sînt eronate. Există filozofi care consideră că propoziţia 3, a teoriei de corespondenţă, a fost respinsă separat de celelalte. Iar unii teoreticieni literari cred că propoziţia 4, a relativităţii conceptuale, ridică probleme pentru însăşi posibilitatea cunoaşterii obiective stipulate de propoziţia 6, ei infirmînd chiar realismul aşa cum e el prezentat în prima propoziţie.

Prin urmare mă tem că nu ne rămîne nimic de făcut decît să nu ne grăbim şi să pacurgem pe-ndelete cel puţin unele dintre chestiuni. Să începem prin a pune cîteva întrebări.

Ce este realismul?

Ca formulare preliminară am definit realismul drept viziunea conform căreia lumea există independent de reprezentările noastre. Consecinţa acestei viziuni este că, dacă noi nu am fi existat, dacă reprezentările noastre nu ar fi existat – enunţuri, credinţe, percepţii, gîndire etc. –, lumea ar fi rămas în mare măsură aceeaşi. Cu excepţia acelei mici părţi a lumii care este constituită sau influenţată de reprezentările noastre, ea ar fi existat şi ar fi fost întocmai aşa cum este acum. O altă consecinţă este aceea că, atunci cînd vom muri cu toţii, şi o dată cu noi reprezentările noastre, cele mai multe dintre caracteristicile lumii vor fi complet neafectate; ele vor continua să existe ca şi înainte. De exemplu, să presupunem că există în Himalaya un munte pe care eu şi ceilalţi ni-l reprezentăm ca fiind „muntele Everest". Muntele Everest există indiferent dacă sau de felul în care ni-l reprezentăm sau ni l-am reprezentat noi vreodată. Mai departe, există numeroase caracteristici ale muntelui Everest, de exemplu genul de caracteristică reprezentată de afirmaţii precum „Pe vîrful muntelui Everest e zăpadă şi gheaţă", care ar fi rămas total neafectate chiar dacă nimeni nu şi le-ar fi reprezentat în vreun fel sau altul şi nici nu ar fi afectate de dispariţia unora dintre reprezentările de acest tip. Sau, altfel spus, există numeroase trăsături, fapte, stări de fapt independente de limbaj. Eu însă am reunit aceste lucruri sub termenul mai general de „reprezentări", pentru că vreau să subliniez că lumea există independent nu doar de limbaj, ci şi de gîndire, de percepţii, credinţe etc. Cu alte cuvinte, în mare măsură realitatea nu depinde nicidecum de intenţionalitate.

Cuvîntul „realism" a fost întrebuinţat în istoria filozofiei cu diverse sensuri. În accepţia medievală, realismul era doctrina conform căreia universaliile au existenţă reală. Astăzi auzim vorbindu-se de „realismul modal", „realismul etic", „realismul intenţional", „realismul matematic" şi aşa mai departe. Pentru scopurile acestei discuţii, eu stipulez că „realismul extern" şi „realismul" (abreviat RE) desemnează viziunea asupra lumii pe care am schiţat-o în paragraful anterior. Folosesc adjectivul „extern" pentru a marca faptul că viziunea în cauză susţine că realitatea există în afara noastră sau că ea este exterioară sistemului nostru de reprezentare.

Înainte de a examina argumentele pentru şi împotriva realismului trebuie să-l diferenţiem de celelalte teorii cu care este adeseori identificat. Prima confuzie se creează cînd presupunem că realismul ar fi identic cu o teorie de corespondenţă a adevărului sau că măcar ar implica-o. Strict vorbind, realismul este compatibil cu orice teorie a adevărului – pentru că este o teorie ontologică, nu una a semnificaţiei de „adevăr". Şi nu este cîtuşi de puţin o teorie semantică. Prin urmare, e posibil să păstrăm RE, renunţînd însă la teoria de corespondenţă[1].

În accepţia curentă, teoria de corespondenţă implică realismul, întrucît ea presupune că există o realitate căreia îi corespund enunţurile adevărate. Dar realismul nu implică în sine teoria de corespondenţă, fiindcă el nu presupune că „adevărat" ar fi denumirea unei relaţii de corespondenţă între enunţuri şi realitate.

O altă eroare ar fi să presupunem că realismul se leagă de epistemologie. Astfel, Hillary Putnam, de pildă, scrie:

> Esenţa realismului constă în afirmaţia că e legitim să invocăm existenţa unui punct de vedere divin (sau mai bine zis a unei perspective din neant)[2].

Dar nu aceasta este esenţa realismului, a realismului aşa cum e el conceput de regulă. Dimpotrivă, ideea în sine a unei „perspective" este deja epistemologică, iar RE nu este epistemologic. Ar fi conform cu realismul să pornim de la prezumţia că orice fel de „perspectivă" asupra realităţii este complet imposibilă. Într-adevăr, în una dintre interpretări, doctrina kantiană referitoare la lucrurile în sine prezintă o înţelegere a realităţii ca fiind inaccesibilă oricărei „perspective". Îmi dau seama că, din secolul al XVII-lea încoace, criticile împotriva realismului au fost de regulă de natură epistemică – „nu putem cunoaşte cu adevărat decît informaţiile furnizate de simţuri" –, dar teza împotriva căreia s-au îndreptat aceste atacuri, realismul, nu este în sine defel o teză de natură epistemică. Mai tîrziu voi avea mai multe de spus despre argumentele de natură epistemică îndreptate împotriva realismului.

O a treia eroare, de asemenea frecventă, este să presupunem că realismul sprijină teoria conform căreia ar exista un vocabular unic şi ideal necesar unei descrieri a realităţii, că realitatea însăşi trebuie să determine felul în care să fie descrisă. Dar revin, RE, definit aşa cum l-am definit mai sus, nu are asemenea presupoziţii. Viziunea conform căreia lumea există independent de reprezentările noastre nu presupune că un vocabular anume e cel mai nimerit pentru descrierea ei. Este în conformitate cu RE să susţinem teza relativităţii conceptuale (propoziţia 4), şi anume că mai multe vocabulare diferite între ele, chiar incomensurabile, pot fi construite pentru a descrie diverse aspecte ale realităţii, în diverse scopuri.

Să rezum aceste precizări: realismul, în sensul pe care îl dau eu termenului, nu este o teorie a adevărului, nu este o teorie a cunoaşterii şi nu este o teorie a limbajului. Dacă vrem neapărat să-l clasificăm cumva, am putea spune că realismul este o teorie *ontologică*: el afirmă că există o realitate independentă de toate reprezentările noastre.

Mai există o ambiguitate mereu întîlnită în folosirea noţiunii de realism în tradiţia filozofică, ambiguitate pe care trebuie să o demasc şi să o combat. De obicei, filozofii care se ocupă de aceste chestiuni le tratează ca şi cum ele s-ar referi la felul în care există lumea în realitate. Asemenea filozofi consideră că diferenţa dintre realism şi

idealism, să zicem, se referă la existența materiei sau a obiectelor din spațiu și timp. Aceasta este o greșeală foarte gravă. Corect înțeles, realismul nu este o teză despre cum e lumea în realitate. Ne-am putea înșela total despre cum e lumea privită în detaliile ei, dar realismul ar rămîne valabil. *Realismul este viziunea conform căreia lucrurile există într-un mod anume, care e independent logic de orice reprezentare umană. Realismul nu ne spune cum sînt lucrurile, ci numai că ele există într-un fel anume.* Iar prin „lucruri" nu mă refer, în cele două propoziții anterioare, la obiecte materiale și nici măcar la obiecte. „Lucruri" este un termen generic, nu o expresie referențială.

Ar putea părea arogant din partea mea să susțin că problemele în discuție nu privesc afirmații precise despre materie sau despre obiecte materiale din spațiu și timp, dacă cei implicați în discuție consideră că acestea sînt subiectele dezbaterii lor. Dar sper că voi reuși să lămuresc faptul că problemele în cauză nu pot viza asemenea afirmații precise. Realismul n-ar putea fi o teorie care să enunțe existența muntelui Everest, de pildă, pentru că, dacă s-ar dovedi că muntele Everest nu există, realismul ar rămîne complet neafectat. Iar ce e valabil pentru muntele Everest e valabil pentru obiectele materiale în general. Dar dacă s-ar dovedi că nu există obiecte materiale, sau că nu există nici măcar timp sau spațiu? Ei bine, într-o anumită măsură s-a și dovedit deja, pentru că astăzi prin obiecte înțelegem conglomerate de „particule" care nu reprezintă în sine obiecte materiale, ci pot fi aproximate cel mai bine ca fiind puncte de masă/energie. Iar în locul timpului și al spațiului absolut avem astăzi seturi de relații între sisteme coordonate. Mai curînd, așa cum voi demonstra mai tîrziu, toate acestea presupun realismul. Presupun că există un mod de existență al lucrurilor care e independent de felul în care ne reprezentăm lucrurile.

Dar să continuăm cu cîteva experimente mentale de science-fiction. Să presupunem că s-ar dovedi că realitatea fizică este dependentă cauzal de conștiință, astfel încît, o dată cu moartea ultimului agent conștient, întreaga realitate ar exploda într-un fel de Big-Bang invers. Ar fi o asemenea situație concordantă cu realismul? Ar fi, pentru că dependența postulată – a conștiinței de materie – este o dependență cauzală ca oricare alta. Afirmînd că realitatea există independent de conștiință sau de orice fel de reprezentare, realismul nu face și nici nu presupune vreo afirmație cauzală. Mai degrabă afirmă că realitatea nu este *constituită logic* de reprezentări, că nu există o dependență logică între cele două.

Dar să presupunem că s-ar dovedi că singurul lucru care există sau care a existat vreodată reprezintă stări de conștiință neîntrupată. Categoric acest fapt ar fi neconform cu realismul, constituind în schimb o revanșă a idealismului, sau măcar a unei alte versiuni de antirealism.

Nu, nu neapărat. Realismul nu susține că lumea trebuie să fie așa și nu altfel, ci doar că ea există într-un anume fel, care nu e dependent de reprezentările noastre. Reprezentările sînt una, realitatea reprezentată

alta, iar această distincție e valabilă chiar dacă s-ar dovedi că singura realitate existentă este cea a stărilor mentale. Diferența dintre realism și antirealism poate fi prezentată în modul următor: în viziune realistă, dacă s-ar dovedi că nu există decît stări de conștiință, atunci ar însemna că vapoarele, pantofii sau sigiliile de ceară nu există. Dar afirmația că nu există vapoare, pantofi sau sigilii de ceară este o afirmație referitoare la realitatea exterioară, precum multe alte afirmații de acest tip. În viziunea antirealistă, asemenea lucruri, dacă există, sînt în mod necesar constituite de reprezentările noastre și nu ar fi putut exista independent de aceste reprezentări. De exemplu, potrivit lui Berkeley, vapoarele, pantofii și sigiliile de ceară sînt aglomerări de stări de conștiință. Pentru antirealist existența unei realități independente de gîndire e de neconceput. Pentru realist, chiar dacă nu există obiecte materiale, tot există o reprezentare independentă de realitate, căci inexistența obiectelor materiale nu ar constitui decît o caracteristică a realității independente de reprezentări. Lumea ar fi putut fi altfel, crede realistul, dar ea s-a dovedit pînă la urmă a conține fenomene materiale existente în timp și spațiu.

(O formulare alternativă: pentru realist nu numai că ar fi fost *posibil* să existe și alte obiecte, nu doar reprezentări de obiecte, ci chiar *așa* s-a și întîmplat. Pentru antirealist nu ar fi fost cu putință să existe obiecte independente de reprezentări.)

Oricît ar părea de ciudat, realismul a devenit în ultima vreme ținta atacurilor atît în filozofie, cît și în alte discipline. Se consideră adeseori (și uneori în mod eronat, după părerea mea) că gînditori cu preocupări atît de diferite precum Michael Dummett, Nelson Goodman, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Hilary Putnam, Richard Rorty, Jacques Derrida, Humberto Maturana, Francesco Varela și Terry Winograd contestă presupoziția naivă a omului obișnuit, conform căreia ar exista o realitate independentă de reprezentările noastre. Cîțiva oameni de știință au afirmat chiar că fizica modernă nu e conformă cu realismul. J.R. Wheeler, de pildă, susține că

> Universul nu există undeva „în afară", independent de noi. Sîntem prinși fără scăpare în crearea a ceea ce pare să se petreacă fără voia noastră. Nu sîntem doar observatori, ci și participanți la trecut, precum și la prezent și viitor[3].

Asemenea atacuri împotriva realismului sînt supărătoare în cîteva privințe. Primul este că argumentele împotriva ideii de bun-simț că ar exista o realitate independentă sînt adeseori vagi și obscure. Uneori ele nici măcar nu sînt argumente propriu-zise. Al doilea este că viziunile prezentate ca fiind în opoziție cu realismul sînt deseori neclare și obscure. Chiar între filozofii analitici această neclaritate apărută în ultimele două decenii este simptomatică pentru discuțiile privind realismul. Care sînt, la urma urmelor, propozițiile enunțate? Care sînt cele contestate? Și care sînt argumentele pro și contra? Zadarnic vom

căuta răspunsuri la aceste întrebări, cel puţin în majoritatea discuţiilor pe tema în cauză. În plus, eu nu cred că această neglijenţă generală e întîmplătoare. Ne gîdilă orgoliul să credem că „noi" creăm lumea, că realitatea însăşi nu este decît un construct social, pe care îl putem modifica după voie, care e susceptibil de modificările pe care „noi" le-am putea socoti necesare în viitor. De asemenea, pare jignitor să existe o realitate independentă compusă din fapte brute – surde şi oarbe, indiferente şi nepăsătoare la grijile sau preocupările noastre. Toate acestea fac parte din atmosfera intelectuală generală, în cadrul căreia versiuni antirealiste de „poststructuralism", precum deconstructivismul par acceptabile, chiar interesante. Dar, o dată scoasă la lumină, goală-goluţă, obiecţia antirealiştilor începe să pară mai degrabă ridicolă. De aici şi obscuritatea, chiar obscurantismul multora (nu al tuturor) dintre aceste discuţii.

Prin urmare ceva mă deranjează. Spuneam că sînt dispus să apăr realismul de atacurile la care a fost supus, dar sincer să fiu mi-e greu să găsesc atacuri demne de contracarat. Maturana respinge ideea unei „realităţi obiective" în favoarea ideii că sistemele nervoase, ca sisteme autopoietice, îşi construiesc propria realitate[4]. Aparent, ideea ar fi că, întrucît nu avem o înţelegere a realităţii şi nici acces la ea altfel decît prin intermediul construirii sociale de realităţi în „domenii consensuale", prin intermediul sistemelor autopoietice, nu poate exista o realitate independentă de sistemele biologice. Vreau să afirm, ca argument împotriva acestei viziuni, că din faptul că imaginea/concepţia/cunoaşterea noastră despre realitate este construită de creierul uman prin interacţiuni ale oamenilor nu rezultă că *realitatea* despre care avem această imagine/concepţie/cunoaştere este construită de creiere umane în interacţiuni umane*. Aceasta nu este decît logica *non-sequitur*, e un un sofism să deducem inexistenţa lumii exterioare din explicaţia cauzală neurofiziologică a cunoaşterii noastre despre lumea exterioară.

Winograd atrage atenţia că aceeaşi propoziţie, „În frigider e apă", poate fi folosită pentru a face o afirmaţie falsă cu privire la un set de motivaţii anterioare şi o afirmaţie adevărată cu privire la alt set[5]. De aici conchide că realitatea nu poate exista independent de reprezentările noastre. Repet, ca şi în cazul lui Maturana, o asemenea concluzie nu rezultă de nicăieri. Relativitatea reprezentărilor noastre despre realitate în funcţie de diverse motivaţii nu arată că realitatea reprezentată e ea însăşi relativă la interese. Ca şi Maturana, Winograd încearcă să tragă concluzii despre realitate pornind de la trăsăturile reprezentărilor realităţii. Cîţiva teoreticieni literari „postmoderni" au susţinut că, deoarece întreaga cunoaştere este un construct social şi deci susceptibilă de arbitrar şi supusă voinţei de putere a oricărei formule

* În plus, există şi problema creierelor umane şi a interacţiunilor umane în sine. Sînt şi ele, la rîndul lor, concepute în interacţiuni umane?

de construcţie socială, realismul e o teorie în pericol. Potrivit lui George Levine, „antirealismul, chiar antirealismul literar, depinde de înţelegerea imposibilităţii unei cunoaşteri nemediate"[6]. Derrida, în măsura în care îmi pot dau eu seama, nu oferă nici un argument. Pur şi simplu declară că nu există nimic altceva decît texte (*Il n'y a pas de „hors texte"*). Şi de fapt, într-o replică ulterioară la cîteva obiecţii pe care i le-am ridicat, îşi retrage aparent spusele, susţinînd că ceea ce a vrut să spună prin aparent spectaculoasa declaraţie că nu există nimic în afară de *texte* e banalitatea că totul există într-un *context* anume![7] Ce ne mai rămîne de făcut, în faţa unei asemenea game de argumente debile sau inexistente oferite ca suport pentru o concluzie absurdă?

Strategia pe care o voi urma constă în a alege ceea ce consider a fi cele mai puternice argumente împotriva realismului extern şi a le contracara. Să zicem că aş fi convins de antirealism; ce anume m-ar fi putut convinge? Sau dacă asta pare prea din cale-afară, să zicem că destinul omenirii ar depinde de felul în care izbutesc să conving pe cineva că antirealismul e valabil: ce argumente aş folosi? Voi lua în considerare trei argumente: argumentul *relativităţii conceptuale*, argumentul *posibilităţii de verificare* şi ceea ce voi numi argumentul *Ding an sich*.

Argumentul relativităţii conceptuale împotriva realismului

Argumentul relativităţii conceptuale este că propoziţia a patra din cele de mai sus, a relativităţii conceptuale, infirmă prima propoziţie, a realismului extern.

Ideea relativităţii conceptuale este veche şi, cred eu, corectă. Orice sistem de clasificare sau individuare a obiectelor, orice set de categorii folosite pentru descrierea lumii, la urma urmelor orice sistem de reprezentare este convenţional, şi în această calitate arbitrar. Lumea se împarte în categoriile în care o împărţim noi şi, oricît am fi de tentaţi să ne închipuim că modul nostru actual de a o împărţi este corect sau inevitabil, ne putem oricînd imagina un alt sistem de clasificare. Ca să înţelegeţi mai bine acest lucru, luaţi o bucată de cretă şi trasaţi o linie pe cartea pe care o aveţi în faţă, apoi continuaţi linia pe masă, faceţi un cerc şi reveniţi la carte. Apoi daţi un nume acestui obiect desenat cu cretă şi alcătuit din suprafeţe de carte şi masă. Numiţi-l „klurg". Nu avem nici un fel de întrebuinţare a acestui concept în limbajul nostru. Dar ne-am putea lesne închipui o cultură în care „klurgii" sînt obiecte religioase importante, ele neputînd fi folosite decît sub apă de către virgine sacre, iar distrugerea lor pedepsindu-se cu moartea. Însă dacă „klurg" e un concept nou, ale cărui condiţii de adevăr nu sînt cunoscute, înseamnă că nu există limită pentru numărul de noi concepte pe care le putem forma. Deoarece orice descriere adevărată a lumii va apela

întotdeauna la un vocabular, la un sistem de concepte, relativitatea conceptuală are drept consecinţă faptul că orice descriere adevărată se face relativ la un sistem de concepte selectat mai mult sau mai puţin arbitrar în scopul descrierii lumii.

Astfel prezentat, relativismul conceptual pare perfect adevărat, ba chiar o platitudine. Cu toate acestea, unii filozofi l-au declarat incompatibil cu realismul extern, susţinînd prin urmare că, dacă acceptăm relativismul conceptual, sîntem obligaţi să contestăm realismul. Dar dacă o asemenea afirmaţie ar fi într-adevăr corectă, firesc ar fi să putem enunţa cele două teze cu suficientă precizie pentru ca incompatibilitatea lor să fie cît se poate de izbitoare.

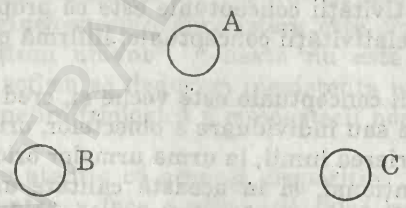
Să zicem că viziunea realismului extern este următoarea:

RE1: Realitatea există independent de reprezentările noastre.

Să zicem că viziunea care ne interesează la relativismul conceptual este următoarea:

RC1: Toate reprezentările realităţii se fac relativ la un set de concepte, selectat mai mult sau mai puţin arbitrar.

Astfel enunţate, cele două viziuni nici măcar nu mai *par* incompatibile. Prima nu face decît să spună că există ceva în lumea din jur care poate fi descris. A doua spune că trebuie să selectăm un set de concepte şi un vocabular pentru a face acea descriere. Deci ce motive am avea să credem că a doua implică negarea celei dintîi? Răspunsul este că, dacă acceptăm relativismul conceptual şi încercăm să-l ataşăm realismului, aparent obţinem un rezultat contradictoriu.



Să preluăm următorul exemplu de la Putnam[8]. Închipuiţi-vă că o parte a lumii există conform reprezentării din figura de mai sus. Cîte obiecte avem în acest microunivers? Ei bine, după sistemul aritmetic al lui Carnap şi conform bunului-simţ, trei; dar conform lui Lesniewski şi altor logicieni polonezi, există şapte obiecte în această lume, numărate astfel:

1=A
2=B
3=C
4=A+B
5=A+C
6=B+C
7=A+B+C

Prin urmare cîte obiecte există cu adevărat în această lume imaginară? Trei sau șapte? Nu avem un răspuns absolut la aceste întrebări. Singurele răspunsuri pe care le putem da sînt relative la alegerea arbitrară a unor scheme conceptuale. Aceeași propoziție, „Sînt nici mai mult nici mai puțin de trei obiecte în această lume", e corectă conform unei scheme, dar falsă conform alteia. Esența raționamentului de față este că realismul extern conduce la incongruențe pentru că el tolerează descrieri inconsecvente ale unei realități presupuse a exista independent.

Forma sub care întîlnim această argumentație la Goodman este că în mod curent noi creăm realitatea sau „creăm lumi", cum preferă să se exprime Goodman, făcînd anumite delimitări. De exemplu, Goodman susține:

> Așa cum delimităm constelațiile grupînd laolaltă anumite stele și nu altele, tot astfel delimităm astrele trasînd anumite granițe și nu altele. Nimic nu ne dictează că văzduhul trebuie să fie delimitat în constelații sau alte obiecte și trebuie să concepem ceea ce găsim, fie că e vorba de Carul Mare, Sirius, alimente, combustibil sau o combină muzicală[9].

Goodman respinge realismul și evită inconsecvențele, relativizînd faptele descrise ca alcătuind „lumea" pe care noi o construim. Putnam susține că, în loc să considerăm că ar exista o realitate independentă de gîndire, ar trebui mai curînd să spunem că „gîndirea și lumea concep împreună gîndirea și lumea"[10].

Dar aceste așa-zise contradicții chiar sînt o problemă? În privința exemplului cu microuniversul, un realist care ar fi un relativist conceptual convins ar spune că avem trei obiecte, întrucît criteriul lor de numărare a fost stabilit în primul sistem de clasificare, dar avem șapte obiecte conform criteriului din a doua clasificare. Iar un asemenea răspuns elimină presupusele contradicții nu prin intermediul modificării sau al renunțării la realismul extern, ci doar arătînd că am folosit două maniere distincte de stabilire a criteriului de numărare. Astfel, propoziția „Sînt nici mai mult, nici mai puțin de trei obiecte în această lume" poate fi folosită acum pentru a face două afirmații complet diferite și independente, dintre care una este adevărată, iar cealaltă falsă. Însă lumea reală nu are nimic de-a face cu felul în care o descriem, ea rămînînd aceeași, indiferent de descrierea pentru care optăm.

Cîteva dintre exemplele relativismului conceptual folosite în literatura de specialitate sînt mult mai specializate și mai complicate decît cele pe care le-am citat eu, dar principiul aflat la baza lor este același, și nu văd ce anume cîștigăm prin complexitate. Toate sînt concepute să demonstreze că sisteme conceptuale diferite generează descrieri diferite și aparent inconsecvente ale aceleași „realități". În măsura în care îmi pot da eu seama, nici unul dintre aceste exemple nu prezintă inconsecvențe cu realismul exterior. Impresia de inconsecvență este greșită; în accepția curentă, aceste viziuni nu prezintă incompatibilități, nici

măcar dacă acceptăm forma cea mai naivă a realismului exterior și orice versiune a relativismului conceptual*.

Imaginați-vă relația dintre realism și relativismul conceptual în următorul fel: să luăm un fragment din lume, de pidă munții Himalaya, și să ne gîndim la acest fragment ca preexistînd făpturilor omenești. Apoi, închipuiți-vă că, o dată cu apariția oamenilor, faptele încep să fie reprezentate în diverse moduri. Oamenii au diferite vocabulare, diferite sisteme de cartografiere, diferite moduri de a număra un munte, doi munți, același munte etc. Apoi, să ne închipuim că în cele din urmă toți oamenii vor înceta să mai existe. Ce se va întîmpla atunci cu munții Himalaya și cu toate faptele referitoare la munții cu pricina? Absolut nimic. Descrierile faptelor, obiectelor etc. vin și pleacă, dar faptele, obiectele etc. rămîn neafectate. (Se îndoiește oare cineva de acest lucru?) Faptul că scheme conceptuale alternative permit diferite descrieri ale aceleiași realități și că nu există descrieri ale realității dincolo de schemele conceptuale nu are nici o relevanță pentru o teorie a realismului.

Dar cum rămîne cu posibilitatea descrierilor inconsecvente, asupra cărora ne atrage atenția Goodman, făcute cu privire la diverse scheme conceptuale? Nimic nu se compară cu a cerceta minuțios exemplele, deci să analizăm cum face față realismul extern vocabularelor alternative. Să presupunem că aș fi un realist extern complet naiv cînd e vorba de greutate, adică de atracția gravitațională a maselor către suprafața pămîntului. Eu cred că, indiferent ce ar spune alții, cîntăresc 160 de pfunzi. Dar stați o clipă! Cîntăresc 160 de pfunzi, însă numai 73 de kilograme. Atunci care e adevărata mea greutate: 160 sau 73? Sper că e limpede că ambele răspunsuri sînt corecte, deși fiecare dintre ele e incomplet. Impresia de inconsecvență nu e decît aparentă, fiindcă afirmația că aș cîntări 160 de pfunzi este concordantă cu afirmația că

---

* Unde a apărut greșeala? În cazul lui Putnam, dacă citim cu atenție textul, observăm că el înghesuie sub aceeași etichetă, a „realismului metafizic", cel puțin două teze independente logic. Mai întîi: realitatea există independent de reprezentările noastre. Apoi: există o schemă conceptuală corectă și unică de descriere a realității. Prima propoziție enunță ceea ce eu am numit relativism extern. S-o numim pe a doua teoria „schemei conceptuale privilegiate" (SCP). Putnam observă în mod corect că RC respinge SCP. Și, întrucît oricînd putem respinge o conjuncție respingînd unul dintre elementele ei, dacă realismul metafizic este conjuncția dintre RE și SCP, atunci am respins realismul metafizic. Dar nu putem respinge ambele elemente ale conjuncției respingînd unul singur. Deci falsitatea SCP nu atinge cu nimic RE. Scrierile lui Putnam lasă impresia că el ar considera că, respingînd SCP, a respins și RE. Poate că nu consideră că „respingerea" afectează RE, dar în acest caz un enunț răspicat în favoarea RE i-ar fi prins bine cititorului. Dar nu face un asemenea enunț. Dimpotrivă, îmbrățișează o perspectivă numită „realism intențional". Nu cred că există o poziție consecventă a „realismului intențional" aflată undeva la jumătatea drumului între realismul extern, așa cum l-am definit eu, și antirealismul explicit, pe care Putnam de asemenea declară că îl respinge.

aş cîntări 73 de kilograme. Realismul extern tolerează un număr infinit de descrieri corecte ale aceleiaşi realităţi, făcute relativ la diferite scheme conceptuale. „Care este scopul meu în filozofie? Să vă deprind a transforma aberaţiile mascate în aberaţii vizibile cu ochiul liber!"[11] E o aberaţie mascată să susţii că relativismul conceptual implică antirealism, dar e o aberaţie vizibilă cu ochiul liber să susţii că nu pot cîntări în acelaşi timp 160 de pfunzi şi 73 de kilograme.

Mai departe, dacă e să folosim relativitatea conceptuală ca argument împotriva realismului, înseamnă că ea pare să presupună realismul, întrucît presupune o realitate independentă de limbaj, care să poată fi defalcată sau împărţită în diverse moduri, prin intermediul a diferite vocabulare. Să ne gîndim la exemplul aritmeticilor alternative: Putnam atrage atenţia că un mod de a descrie microuniversul lui este să spui că el conţine trei obiecte, iar un altul să spui că el conţine şapte obiecte. Dar observaţi că însăşi această afirmaţie presupune existenţa a ceva susceptibil de descriere, o existenţă anterioară aplicării descrierii. Altminteri nici măcar nu putem înţelege acest exemplu. Iar cînd Goodman scrie că noi „delimităm astrele trasînd anumite graniţe", afirmaţia nu poate fi înţeleasă decît dacă presupunem că există ceva în cadrul căruia să trasăm acele graniţe. Dacă nu există deja un teritoriu pe care să stabilim graniţele, nu există nici posibilitatea de a trasa aceste graniţe.

Dacă vrem să acceptăm aceste raţionamente ca obiecţii aduse împotriva RE, comitem un grav sofism de menţiune-întrebuinţare: din faptul că o *descriere* nu se poate face decît cu privire la un set de categorii lingvistice nu decurge că *faptele/obiectele/stările de fapt etc. descrise* nu pot *exista* decît cu privire la un set de categorii. Relativismul conceptual, corect înţeles, este o prezentare a felului în care stabilim aplicarea termenilor: ce anume din aplicarea corectă a termenului „pisică" sau „kilogram" sau „canion" (sau „klurg") depinde de noi şi în această calitate este o chestiune arbitrară? *Dar, o dată ce am stabilit semnificaţia acestor termeni în vocabularul nostru prin definiţii arbitrare, nu mai este o chestiune de relativism sau arbitrarietate dacă trăsăturile lumii, care sînt independente de reprezentare, satisfac sau nu acele definiţii, pentru că trăsăturile care corespund sau nu definiţiilor există independent de acele definiţii sau de altele.* Definim în mod arbitrar cuvîntul pisică, şi numai conform acelei definiţii putem spune apoi „Aceasta este o pisică". Dar o dată ce am stabilit definiţia şi am aplicat conceptele relative la un sistem de definiţii sau altul, dacă un lucru anume corespunde definiţiei nu mai e arbitrar sau relativ. Faptul că folosim cuvîntul „pisică" aşa cum o facem depinde doar de noi; dar că există, independent de această folosire, un obiect care corespunde folosirii cuvîntului este în chip limpede o stare de fapt (absolută, intrinsecă, independentă de gîndire). Spre deosebire de Goodman, noi nu creăm „lumi"; noi creăm *descrieri* cărora cuvîntul propriu-zis poate să le corespundă sau nu. Dar toate acestea presupun că există o realitate independentă de sistemul nostru de concepte. În absenţa acestei realităţi nu am avea la ce să aplicăm conceptul.

Pentru a avea o versiune de relativism conceptual care să fie incompatibilă cu realismul extern, ar trebui să dispunem de o versiune care să presupună că aceeași afirmație (nu aceeași propoziție, ci aceeași afirmație) să fie adevărată cînd o aplicăm la lume într-un sistem conceptual, dar falsă cînd o aplicăm la lume în alt sistem conceptual. Nu am găsit nicăieri nici măcar un exemplu vag plauzibil. Exemplele tipice sînt de genul următor: să presupunem că avem diferite modele de reprezentare a unui domeniu de realitate, să zicem fizica aristoteliană *versus* fizica newtoniană sau schița lui Mercator despre suprafața pămîntului *versus* o reprezentare standard a suprafeței pămîntului ca glob. Conform schiței lui Mercator, Groenlanda ocupă o suprafață mai mare decît Brazilia, dar pe globul pămîntesc tot Groenlanda ocupă o suprafață mai mică decît Brazilia. Așadar nu avem două modele, ambele valabile pentru aceeași realitate, dar de fapt incompatibile? Răspunsul este negativ. Harta lui Mercator este pur și simplu incorectă în privința dimensiunilor Groenlandei comparativ cu ale Braziliei. Se știe bine că anumite modele, de exemplu fizica aristoteliană și proiectul lui Mercator, sînt greșite sau reprezintă distorsionat anumite trăsături ale lumii.

Toate afirmațiile corecte despre lume pot fi susținute consecvent laolaltă. Într-adevăr, dacă nu ar putea fi susținute laolaltă, nici nu ar putea fi adevărate. Firește, ne confruntăm întotdeauna cu probleme de ambiguitate, indeterminare, asemănări categoriale, structuri deschise, dependență de conținut, incomensurabilitatea teoriilor, ambiguitate, idealizări implicate în construirea teoriilor, interpretări alternative, insuficiența dovezilor pentru teorii și așa mai departe. Dar acestea sînt trăsături ale sistemelor noastre de reprezentare, nu ale realității independente de reprezentare, pentru a cărei reprezentare pot fi folosite, mai mult sau mai puțin corect, diverse sisteme. Adeseori aceeași propoziție poate fi folosită pentru a afirma adevărul într-o schemă conceptuală și falsitatea într-altă schemă conceptuală. Dar asta nu indică, așa cum am demonstrat în chip repetat, o inconsecvență reală.

Argumentul verificaționist

Limbajul și semnificația sînt preocupări constante în filozofia contemporană, de aceea cineva a avut inevitabil ideea că nimic nu poate exista în afara limbajului și a semnificației. Secolele anterioare erau obsedate de experiență și cunoaștere și, corespunzător, filozofilor le-a venit ideea că nu ar exista realitate independent de experiență și cunoaștere. Începînd cu secolul al XVII-lea, cel mai temeinic argument adus împotriva realismului în istoria filozofiei occidentale a avut la bază considerații epistemice.

Eu cred că justificarea filozofică fundamentală pe care se întemeiază argumentele verificaționiste aduse împotriva realismului constă în eliminarea posibilității scepticismului prin anularea opoziției aparență/

realitate, fără de care scepticismul nici nu ar putea exista. Dacă realitatea nu e nimic altceva decît suma experienţelor noastre, dacă experienţele noastre constituie cumva realitatea, atunci se confirmă acea variantă a scepticismului conform căreia nu putem ajunge niciodată la realitatea de dincolo de experienţe.

Aceasta a fost dintotdeauna o urgenţă a filozofiei. Idealismul transcendental al lui Kant este o versiune mai sofisticată a celui pe care îl întîlnim la Berkeley; aceeaşi urgenţă supravieţuieşte la sfîrşit de secol XX, graţie diverselor eforturi de a analiza semnificaţia în termeni „publici" sau chiar „behaviorişti", astfel încît să nu rămînă nici un fel de element „privat" rezidual în privinţa căruia să avem dubii că am înţeles cu adevărat ce a vrut cineva să spună folosind o expresie anume.

Dar chiar dacă nu mă înşel punînd acest diagnostic, el nu e o replică la argumentele propriu-zise. Urmează să prezint ceea ce eu consider a fi cele mai solide argumente verificaţioniste împotriva realismului. Iată cum arată ele:

> Întrebaţi-vă ce vă este cu adevărat cunoscut, vreau să spun *realmente* cunoscut. Ei bine, veţi spune probabil că vă e cunoscut faptul că sînteţi aşezat pe un scaun, că aveţi în faţă un birou, că priviţi în ecranul unui calculator. Dar dacă vă gîndiţi bine, vă veţi da seama că nu vă e cunoscut decît faptul că aveţi anumite experienţe. Deci atunci cînd faceţi aceste afirmaţii despre scaun, birou sau ecranul calculatorului, fie se cheamă că vă referiţi la experienţele dumneavoastră, fie că vorbiţi despre ceva ce nu vă e cu adevărat cunoscut. Apoi, dacă încercaţi să vă referiţi la altceva decît la experienţele dumneavoastră, vă veţi referi la lucruri pe care nu aţi avea de unde să le cunoaşteţi. Dacă vă întrebaţi de unde ştiţi tot ce ştiţi despre univers, răspunsul va fi inevitabil: din experienţă. Dar atunci înseamnă că vă confruntaţi cu o dilemă: fie afirmaţiile dumneavoastră despre cunoaştere se rezumă la conţinutul experienţelor, fie trec dincolo de experienţă. Dacă e valabilă prima ipoteză, înseamnă că nimic în afară de experienţe nu vă e cunoscut. Dacă e valabilă a doua, se cheamă că faceţi afirmaţii imposibil de confirmat, pentru că orice fel de confirmare apelează la experienţă, iar dumneavoastră faceţi prin definiţie (*ex hypothesi*) afirmaţii care depăşesc sfera experienţei.
>
> De exemplu, eu susţin că ştiu că în faţa mea se află, în clipa asta, un birou. Ce semnificaţie are o asemenea afirmaţie? Ei bine, singura mea cunoaştere directă este cunoaşterea acestor experienţe vizuale şi tactile, iar cunoaşterea directă, a mea sau a oricui altcuiva, nu poate înseamna decît asemenea tipuri de experienţă. Prin urmare la ce se rezumă afirmaţia mea iniţială? Fie se rezumă la afirmaţia că există experienţe, actualizate şi potenţiale (în jargonul secolului XX, „informaţii senzoriale", în cel al secolelor al XVIII-lea şi al XVII-lea, „idei" şi „impresii"), fie, dacă afirmaţia merge mai departe, atunci se referă la lucruri care sînt complet

inaccesibile cunoaşterii şi investigaţiei. O astfel de afirmaţie este nulă din punct de vedere empiric. Concluzia e evidentă: experienţa constituie realitatea.

Această argumentaţie apare la cîţiva autori, iar concluzia a fost formulată în contextul mai multor filozofii. Obiectele reprezintă însumări de idei (Berkeley). Obiectele constituie posibilităţi permanente ale senzaţiilor (Mill). Afirmaţiile empirice sînt perfect translabile în afirmaţii despre informaţiile senzoriale (fenomenalismul secolului XX). Berkeley a rezumat această argumentaţie în chip foarte clar, spunînd că „dacă materia nu ar exista, nu am avea cum să avem ştiinţă de ea, iar dacă ea nu există, totul rămîne la fel".

Mi se pare că această argumentaţie se separă în două direcţii. Mai întîi, afirmaţia că tot ceea ce percepem noi sînt propriile noastre experienţe. Prin urmare, dacă ar fi să existe o realitate aflată dincolo de experienţă, ea e oricum imposibil de cunoscut şi în ultimă instanţă ininteligibilă. Cea de-a doua afirmaţie constituie o generalizare a celei dintîi. Ea susţine că experienţele sînt unica temelie de care dispunem pentru afirmaţiile noastre despre lumea reală. Aşadar, dacă afirmaţiile despre lumea reală trec dincolo de experienţă, atunci prin definiţie (*ex hypothesi*) postulăm ceva pentru care nu avem un fundament epistemic.

După părerea mea, ambele direcţii sînt greşite. Să le analizăm pe rînd. E adevărat că, de cîte ori avem percepţii, avem şi anumite experienţe. De exemplu, fiecărei percepţii vizuale îi corespunde o experienţă vizuală. În exprimare oficială, a afirma că „văd masa" înseamnă „a avea o anumită experienţă vizuală". Dar din faptul că experienţa vizuală reprezintă o componentă esenţială a percepţiei vizuale nu rezultă că experienţa vizuală este cea pe care o percepem. Pe scurt, nu rezultă că nu avem acces direct la ea din faptul că apelăm la aparatul nostru perceptual pentru a percepe lumea reală. Astfel, de exemplu, în momentul acesta eu văd biroul din faţa mea. Într-un asemenea caz pur şi simplu percep biroul, şi astfel am o experienţă perceptuală, dar experienţa perceptuală nu este nici obiectul percepţiei şi nici dovada pe baza căreia să conchid că am în faţă un birou. Eu nu „conchid" pe baza unor „dovezi" că am în faţă un birou, ci mai degrabă îl văd pur şi simplu. Deci prima direcţie a argumentaţiei, şi anume că prin experienţe perceptuale nu avem acces decît la conţinutul percepţiei, e greşită[12].

După părerea mea şi a doua direcţie e eronată. De dragul discuţiei, să zicem că baza epistemică a afirmaţiei mele că am în faţă un birou o constituie existenţa experienţelor mele senzoriale prezente şi să acceptăm de asemenea că afirmaţia că aici se află o masă – în accepţia de bun-simţ, cea a realistului naiv – enunţă mai mult decît o însumare a afirmaţiilor despre experienţele mele. Ce rezultă din toate acestea? Rezultă că afirmaţia că aici se află o masă enunţă ceva imposibil de cunoscut, ceva ce trece dincolo de putinţa dovedirii sau a unei alte baze epistemice? Nu rezultă aşa ceva. Din faptul că experienţele mele prezente constituie baza epistemică a cunoaşterii mele nu rezultă că tot

ceea ce pot eu cunoaşte sînt experienţele mele. Dimpotrivă, prin felul în care l-am descris, exemplul acesta ilustrează tocmai o situaţie în care experienţele mele îmi deschid accesul către ceva ce nu reprezintă o experienţă în sine.

Se observă frecvent în filozofie că enunţurile empirice îşi depăşesc în genere bazele epistemice de la care pornesc. Nu prea ar avea rost, de pildă, să formulăm ipoteze ştiinţifice dacă ele ar fi doar rezumate ale dovezilor existente.

Totuşi, ajuns în acest punct, susţinătorul poziţiei antirealiste va dori să facă următoarele precizări:

> Prin această replică la argumentele antirealiste, aţi pornit tacit de la presupoziţia că percepeţi realmente obiecte independente de gîndire existente în lumea reală, dar tocmai această presupoziţie e greşită. Esenţa argumentaţiei de mai sus este că aţi putea avea exact aceleaşi experienţe fără să fie nici un birou de faţă. Dar în cazul în care aşa stau lucrurile, atunci nu mai contează dacă experienţele furnizează „dovezile" necesare „concluziei" că aici se află un birou. Important este că singurul temei în virtutea căruia avem garanţia că aici se află un birou este prezenţa acestor informaţii senzoriale; iar dacă presupunem că biroul reprezintă ceva mai mult decît nişte informaţii senzoriale, atunci informaţiile cu pricina nu mai sînt suficiente pentru a motiva convingerea noastră că avem un birou în faţă, pentru că am putea avea exact aceleaşi experienţe şi totuşi să ne înşelăm. Postularea unei realităţi experioare este, în esenţă, postularea a ceva ce nu poate fi cunoscut şi care este în ultimă instanţă ininteligibil.

Ce se poate replica la cele de mai sus? Nu voi încerca în discuţia de faţă să polemizez cu scepticismul ca direcţie de gîndire, pentru că el implică o serie de întrebări care depăşesc limitele acestei cărţi. Deci, de dragul discuţiei, să zicem că aş putea avea exact aceleaşi conţinuturi experienţiale pe parcursul unei halucinaţii. Să zicem că sînt supus tuturor ororilor epistemologiei tradiţionale, că sînt un creier într-un recipient, că sînt indus în eroare de un demon malefic, că visez etc. Dar tot nu rezultă că afirmaţia mea că am în faţă un birou rezumă doar experienţele care m-au determinat să fac această afirmaţie. Ceea ce înseamnă că, chiar dacă scepticii au dreptate, iar eu mă înşel sistematic, *eu mă înşel în privinţa caracteristicilor lumii reale*. Posibilitatea ca eu să mă înşel sistematic în privinţa acestor caracteristici nu demonstrează că afirmaţiile mele despre ele se reduc la simple afirmaţii despre experienţele mele senzoriale.

Ne găsim pe vechi cîmpuri de bătaie, al căror relief a fost devastat de războaiele epistemice, dar eu cred că geografia logică de bază a terenului filozofic este simplă şi lesne de întrevăzut. Raţionamentul verificaţionist în favoarea antirealismului este următorul:

1. Prin percepție nu avem acces decît la conținutul propriilor noastre experiențe.
2. Singurul fundament epistemic pentru a face afirmații despre lumea exterioară îl constituie experiențele noastre perceptuale.

Prin urmare,

3. Singura realitate despre care are sens să vorbim este realitatea experiențelor perceptuale.

Am demonstrat că propoziția 1 este falsă. Îndeobște noi percepem obiecte și stări de fapt existente în lume. Apoi, am demonstrat că propoziția 2, deși adevărată, nu implică propoziția 3. Este greșit să presupunem că propozițiile empirice nu au sens decît în măsura în care considerăm că ele se reduc la fundamentul lor epistemic sau demonstrativ. Finalmente, am susținut că posibilitatea de a greși sistematic, propusă de scepticism, e irelevantă. Chiar dacă ne înșelăm sistematic, în maniera scepticismului tradițional, tot nu ajungem la propoziția 3. Dimpotrivă, dacă scepticii au dreptate, înseamnă că ne înșelăm în privința lumii reale.

Sînt conștient că există și alte versiuni ale argumentului verificaționist în favoarea antirealismului, dar consider că aceasta este versiunea cel mai des întîlnită în tradiția empirică, din secolul al XVII-lea pînă la pozitivismul logic. Sînt de asemenea conștient că, în cadrul acestei tradiții, epistemologia în general și eforturile de a contracara scepticismul cartezian în particular au fost în centrul întregului demers filozofic. După părerea mea, aceasta a fost o greșeală. Epistemologia ocupă un loc important – însă în nici un caz unul central – în demersurile filozofice. Dar ceea ce constituie un motiv cu atît mai serios ca tribulațiile epistemologice în maniera celor expuse pînă acum să nu poată constitui un argument valid în favoarea antirealismului este că, pentru a putea face asemenea considerații, trebuie să pornim de la premisa realismului. Voi reveni la această chestiune în capitolul următor.

Argumentul Ding an sich (*al lucrului în sine*)

Merită să menționăm încă un argument împotriva RE, cel referitor la lucrurile în sine, așa-numitul argument *Ding an sich*.

În filozofia contemporană e greu de aflat o versiune explicită a acestui tip de argument, dar el apare des în tradiția orală. Cel mai indicat este să-l privim ca pe o combinație de argumente relativist-conceptuale și verificaționiste. Iată cum decurge el:

> Cînd avem de-a face cu lumea prin percepții, gîndire, analiză etc., procedăm întotdeauna în cadrul unei scheme conceptuale. Nici măcar așa-numitele noastre „experiențe" nu sînt niciodată experiențe directe ale realității, ci sînt infuzate de concepte și, în ultimă

instanță, se referă la alte experiențe. Nu există o perspectivă divină din care să putem supraveghea legăturile dintre reprezentările noastre și realitatea pe care se presupune că o reprezintă, ca să constatăm în ce măsură ele sînt conforme cu realitatea. E imposibil să privim aceste relații din afara lor. Mai degrabă sîntem totdeauna conținuți de reprezentările noastre – de credințele, experiențele, afirmațiile noastre etc. Întrucît nu putem ieși în afara setului nostru de reprezentări pentru a cerceta direct realitatea, întrucît nu există un punct de vedere non-reprezentațional din care să putem aborda relațiile dintre reprezentare și realitate și întrucît nu există nici măcar posibilitatea de a aprecia adecvarea reprezentărilor noastre, comparîndu-le cu lucrurile în sine, orice referire la realitatea transcendentă e aberantă. Singura realitate la care vom ajunge vreodată, la care avem acces, este realitatea internă sistemului nostru de reprezentări. În cadrul sistemului există o posibilitate de realism, de realism intern, dar ideea unei realități în afara sistemului este tot atît de goală de conținut ca și noțiunea kantiană de *Ding an sich*, de lucru în sine, aflat dincolo nu doar de cunoașterea noastră, ci și de limbaj sau gîndire. Realismul extern ne oferă ceva de neconceput, ceva indescriptibil, inaccesibil, imposibil de știut sau de numit și în ultimă instanță aberant. Problema pe care o ridică acest tip de realism nu e faptul că e fals, ci că e, în ultimă instanță, imposibil de cunoscut.

Ce ne rămîne să înțelegem din acest raționament? Repet, dacă am încerca să îl reformulăm ca argument explicit, cu premise și concluzie, e greu de văzut cum ar decurge concluzia de mai sus.

Premisă: Orice stare cognitivă apare ca element al unui set de stări cognitive și în contextul unui sistem cognitiv.

Din această premisă ar trebui să rezulte:

Concluzia 1: Este imposibil să ieșim în afara tuturor stărilor și sistemelor cognitive pentru a observa relațiile dintre acestea și realitatea pentru a cărei cunoaștere le utilizăm.

Apoi, din aceasta ar rezulta:

Concluzia 2: Nu există cunoașteri ale unei realități independente de cogniție.

După părerea mea, concluzia 1, corect înțeleasă, decurge într-adevăr din premisa dată. Orice reprezentare se face în contextul unui set de reprezentări și al unui sistem reprezentațional. Prin urmare, orice reprezentare a relației dintre setul de stări reprezentaționale și sistemul reprezentațional, pe de o parte, și realitatea reprezentată, de cealaltă parte, se produce tot în cadrul unui sistem de reprezentare. Și ce dacă? Pur și simplu din faptul că orice cogniție aparține unui sistem cognitiv

nu decurge că nu ar fi posibilă o cunoaştere directă a realităţii care să existe independent de cogniţie. Pur şi simplu concluzia 2 nu decurge din premisă. Mai mult, a presupune că ea decurge din respectiva premisă ar fi o greşeală asemănătoare cu greşeala vechiului idealism.

Diagnosticul problemei

Aş vrea să propun acum o explicaţie parţială a motivului pentru care e atît de la modă, chiar şi în rîndul filozofilor competenţi, atacul împotriva realismului pornind de la argumente pernicioase precum cele prezentate.

Una dintre tentaţiile mai vechi din istoria filozofiei occidentale este convingerea că, într-un fel sau altul, adevărul şi realitatea trebuie să coincidă. Că, într-un fel sau altul, dacă ar exista cu adevărat lucruri precum adevărul şi realitatea aşa cum le concepem noi de obicei, adevărul ar trebui să ne ofere o oglindire exactă a realităţii. Prin însăşi natura ei, realitatea ar trebui să guverneze structura propoziţiilor adevărate. Enunţarea clasică a acestei probleme apare în *Tractatus* al lui Wittgenstein[13], dar ideea datează, cred, de pe vremea lui Platon. Atunci cînd, spre disperarea filozofilor, nu avem un izomorfism perfect între structura realităţii şi structura reprezentărilor reale, sîntem ispitiţi să credem că, într-un fel sau altul, noţiunile noastre naive de adevăr şi realitate sînt cumva compromise. Dar nu ele sînt compromise, ci o anumită abordare eronată a relaţiei dintre adevăr şi realitate.

Există un motiv simplu, dar profund, pentru care adevărul şi realitatea nu ar putea coincide conform ideii de coincidenţă căreia mulţi filozofi îşi închipuie că i-ar fi devotaţi adepţii naivi ai realismului extern. Motivul este următorul: orice reprezentare, şi *a fortiori* orice reprezentare adevărată, se face întotdeauna din perspectiva anumitor aspecte, şi nu a altora. Caracterul perspectivist-aspectual al oricărei reprezentări provine din fapte precum acela că orice reprezentare se face întotdeauna în contextul unei anumite scheme conceptuale şi dintr-un anumit punct de vedere. Astfel, dacă descriu de pildă substanţa din faţa mea ca fiind apă, acelaşi segment de realitate ar putea fi descris ca H_2O. Dar, firește, eu reprezint acelaşi lucru pornind de la diferite aspecte, atunci cînd îl reprezint ca apă sau H_2O. Strict vorbind, există un număr nedefinit de puncte de vedere, aspecte şi sisteme conceptuale pornind de la care orice poate fi reprezentat. Dacă acest lucru este adevărat, şi categoric este, atunci e imposibil să obţinem coincidenţa între adevăr şi realitate la care par să tindă atîţia filozofi. Orice reprezentare are un caracter aspectual. Ea îşi reprezintă obiectul în lumina unora dintre aspectele sale, şi nu a altora. Pe scurt, ne reprezentăm întotdeauna realitatea dintr-un punct de vedere, dar pentru realitatea obiectivă ontologic nu există punct de vedere.

Capitolul 8

Există lumea reală?

Partea a II-a: Ar putea exista dovezi în favoarea realismului extern?

Realismul ca precondiție de inteligibilitate

Am afirmat că o serie de argumente standard împotriva realismului nu sînt valabile. Dar pot oare exista argumente în sprijinul său? E ceva deconcertant în cerința de a demonstra că lumea există independent de reprezentările noastre. Îmi dau seama că pe Kant faptul că o astfel de dovadă nu există îl scandaliza, iar Moore era convins că poate demonstra existența lumii cu o simplă ridicare a mîinilor. Dar e lesne de intuit că nimic nu ar fi putut satisface solicitarea lui Kant, în felul în care a fost ea formulată, în vreme ce explicația lui Moore pur și simplu ignoră punctul central al întrebării. Cu toate acestea, e de asemenea de presupus că exasperarea lui Kant era îndreptățită și că la un anumit nivel Moore trebuie să fi avut dreptate. Categoric, Moore avea două mîini, și dacă el avea două mîini, atunci lumea externă trebuie să existe. Nu-i așa? Cu ce avem de-a face aici? Trebuie să explicăm atît de ce e important să demonstrăm teza realismului extern, cît și de ce sîntem neîncrezători că vom putea descoperi o demonstrație pentru care să nu fie necesară o altă demonstrație.

Cerința de a găsi o dovadă în sprijinul realismului extern seamănă cu solicitările care se făceau auzite în anii '60, de a descoperi dovada raționalității – „Ce dovezi aveți în sprijinul raționalității?" –, prin aceea că prin însăși rostirea întrebării presupunem existența a ce e pus sub semnul întrebării. Orice încercare de a găsi un „argument" sau o „dovadă" presupune deja standarde de raționalitate, fiindcă aplicabilitatea acelor standarde stă la temelia argumentelor și a dovezilor. Pe scurt, raționalitatea nu poate fi dovedită cu argumente, căci argumentele presupun deja raționalitate. Mai există cîteva asemenea contexte, pentru care solicitarea de a justifica un context pornind tocmai de la acel context este lipsită de sens, părînd obligatorie și inevitabilă. În felul acesta, deși se poate demonstra că un argument anume este valid sau rațional în virtutea unor criterii de validitate sau raționalitate, nu se

poate demonstra prin astfel de criterii că raționalitatea este rațională ori că validitatea este validă. De asemenea, se poate stabili că o secvență dată de cuvinte este o propoziție gramaticală sau negramaticală în limba engleză, dar nu se poate stabili că engleza ca limbă este gramaticală sau negramaticală, fiindcă engleza stabilește standardele de gramaticalitate în engleză. Încercarea de a întemeia realismul extern cu ajutorul unor „argumente" e analoagă cu asemenea eforturi. E ca și cum am vrea să stabilim că reprezentarea reprezintă. Putem demonstra că un enunț sau altul corespunde sau nu felului în care sînt lucrurile în „lumea externă", dar nu se poate demonstra în același mod că afirmația conform căreia există o lume externă corespunde felului în care sînt lucrurile în lumea externă, pentru că ideea de a corespunde sau nu lumii externe presupune deja existența unei lumi externe față de care enunțurile corespund sau nu. Realismul extern nu este, prin urmare, o teză și nici o ipoteză, ci precondiția anumitor teze sau ipoteze.

Că lucrurile nu sînt tocmai în regulă cu această polemică se vede dacă analizăm argumentele-standard aduse curent în favoarea realismului extern. Un argument-standard, probabil cel mai reprezentativ, de susținere a realismului, este cel al convergenței științifice ca dovadă empirică a realismului. Se susține că, întrucît diferiți oameni de știință, lucrînd la momente diferite și locuri diferite, ajung la rezultate identice sau similare, motivul coincidenței este existența unei realități independente care determină convergența ipotezelor și teoriilor. Dezavantajul unei asemenea argumentații este că atunci cînd ne referim la existența posibilă a unui fenomen precum convergența sau divergența, presupunem deja realismul. Nici nu am putea ridica această chestiune a convergenței în investigațiile științifice dacă nu am pleca de la premisa unei realități independente de cercetătorii angajați în investigarea ei. Investigațiile fie converg spre aceleași rezultate, fie nu; cu alte cuvinte, întreaga chestiune a convergenței presupune realismul, pentru că ea presupune că enunțul „Știința e bazată pe convergențe", indiferent dacă e adevărat sau nu, se referă la o realitate independentă de orice enunț. Sau, altfel spus: în domenii în care convergența științifică nu se mai produce, precum psihologia socială, faptul că recunoaștem eșecul convergenței ne oferă tot atîtea *dovezi* în favoarea realismului ca și faptul că recunoaștem convergența în domeniile în care există. Cu alte cuvinte, el nu ne oferă absolut *nici o dovadă*, căci admițînd că avem sau că nu avem convergențe, acceptăm deja realismul ca fiind de la sine înțeles.

Îmi dau seama că argumentul convergenței este adeseori prezentat ca dovadă a existenței unor entități neobservabile, postulate de teorii științifice, nu ca argument general în favoarea realismului extern. Dacă, pe de o parte, argumentul convergenței este menit să stabilească existența unei entități neobservabile, să zicem a electronilor, atunci noțiunea de convergență nu adaugă absolut nimic la noțiunile curente de dovadă, verificare, adevăr. Dacă teoria atomică, teorie care postulează existența

electronilor, este confirmată atît în laboratorul meu, cît şi în al dumneavoastră, atunci avem cu atît mai multe dovezi că teoria este adevărată, iar dacă teoria susţine existenţa electronilor, se cheamă că avem dovezi că ei există. Noţiunea de convergenţă nu adaugă nimic raţionamentului nostru. Iar faptul că putem avea diverse raţionamente despre diferite tipuri de entităţi neobservabile tot nu face decît să ne furnizeze o listă de cazuri de confirmare sau infirmare a ipotezelor ştiinţifice. Dar dacă, pe de altă parte, argumentul convergenţei reprezintă o metateorie despre sociologia cercetării ştiinţifice, prin urmare o teorie conform căreia, ca fapt empiric de grad secund, oamenii de ştiinţă ajung la rezultate convergente lucrînd în laboratoare diferite, în momente şi locuri diferite, iar această convergenţă confirmă realismul, atunci argumentul e susceptibil de obiecţiile formulate mai sus. Aşadar, înainte de a putea să ne referim la convergenţă, trebuie să presupunem realismul.

Pentru a analiza mai departe această chestiune, să vedem care e punctul slab al „dovezii" lui Moore. Acesta considera că, demonstrînd existenţa altor lucruri pe lîngă cele două mîini ale sale, cum ar fi foi de hîrtie, pantofi, şosete etc., demonstrează existenţa „lucrurilor din afara noastră" şi, *ipso facto*, a „lumii externe". Căci din aceasta, spune Moore, „rezultă imediat că în spaţiu se găsesc lucruri cu care venim în contact"*. Conform unui asemenea punct de vedere, relaţia dintre premisă şi concluzie devine o relaţie de directă consecinţă: propoziţia

---

* Pasajul central este următorul:

Aceasta înseamnă că, dacă reuşesc să demonstrez atît existenţa unei foi de hîrtie, cît şi a unei mîini omeneşti se cheamă că am demonstrat că există „lucruri în afara noastră". Dacă reuşesc să demonstrez atît existenţa unui pantof, cît şi a unei şosete se cheamă că am demonstrat existenţa „lucrurilor din afara noastră". Şi tot astfel, am demonstrat existenţa obiectelor dacă izbutesc să demonstrez că există două foi de hîrtie sau două mîini omeneşti, doi pantofi, două şosete etc. E evident, prin urmare, că există mii de diverse obiecte de felul acesta, aşa încît, dacă în orice moment pot demonstra existenţa oricăruia dintre ele se cheamă că am demonstrat existenţa obiectelor din afara noastră. Nu-i aşa că pot demonstra aceste lucruri? După părerea mea, nu numai că nu e adevărat, cum crede Kant, că nu există decît o singură dovadă posibilă a obiectelor din afara noastră, şi anume cea oferită de el, dar eu chiar pot enumera multe dovezi distincte, fiecare din ele fiind perfect riguroasă, şi oricînd pot oferi altele. Pot dovedi, de pildă, că există două mîini. Cum? Ridicîndu-mi mîinile şi spunînd, în timp ce fac un gest cu mîna dreaptă, „Iată mîna mea", adăugînd apoi în timp ce mişc mîna stîngă, „Iată cealaltă mînă". Şi dacă procedînd astfel am demonstrat, *ipso facto*, existenţa lucrurilor exterioare, veţi fi cu toţii de acord cu mine că o pot oricînd face din nou, în numeroase alte moduri. Nu e nevoie să dăm şi alte exemple. G.E. Moore, *Philosophical Papers*, „Proof of an External World" (London: George Allen & Unwin, 1959), pp. 145-146.

„Eu am două mîini" are drept consecință existența lumii externe. Existența lumii externe este o condiție de adevăr pentru propoziția „Eu am două mîini", în același mod în care existența a cel puțin o mînă este o condiție de adevăr pentru acea propoziție. Din faptul că am două mîini rezultă imediat că „în spațiu se găsesc lucruri cu care venim în contact". Și Moore stabilește „premisa" prin demonstrație. Face pur și simplu un gest și prin el „demonstrează" existența mîinilor sale. Dar ceva nu e tocmai în regulă aici. Berkeley, de pildă, ar fi fost de acord că Moore are două mîini, dar ar fi protestat la consecința dedusă mai departe. Prin urmare, s-ar zice că demonstrația lui Moore face demonstrația cu atît mai necesară. Nu e tocmai deducția lui problema?

Eu sînt de părere că există cel puțin două trăsături problematice ale demonstrației lui Moore: prima este presupoziția că RE este o condiție de adevăr ca oricare alta, iar a doua este presupoziția aferentă, că realismul ar fi o teorie privind „obiectele" externe din „spațiu". Ideile cu care vin împotriva acestor puncte de vedere sînt următoarele: mai întîi, deși nu există o linie fermă de separare a celor două, trebuie să distingem condițiile de adevăr de condițiile de inteligibilitate. Există condiții de inteligibilitate a discursului, chiar și de funcționare a intenționalității la modul general, care nu seamănă cu tipurile paradigmatice de condiții de adevăr. În înțelegerea normală a discursului luăm drept de la sine înțelese aceste condiții; și dacă nu le-am lua drept de la sine înțelese, nu am putea înțelege enunțurile așa cum le înțelegem, nu am putea nici măcar dispune de stările de intenționalitate pe care le avem, cu condițiile de rigoare de satisfacere a lor. În alte scrieri ale mele am atribuit aceste condiții pe de o parte Schemei de convingeri și alte stări intenționale și, pe de altă parte, Fundalului compus din capacități, aptitudini etc. Acum susțin că RE funcționează ca element component al Fundalului. Dacă nu considerăm că RE este de la sine înțeles, nu putem înțelege enunțurile așa cum le înțelegem de obicei. Mai mult decît atît, trebuie să presupunem RE pentru a consimți la tipurile de discurs sau gîndire la care am consimțit pînă acum. Presupoziția RE devine astfel o presupoziție *necesară* pentru o bună parte din limbaj și gîndire. Nu putem să renunțăm la ea, așa cum am renunțat cu secole în urmă la presupunerea că pămîntul e plat.

Cea de-a doua replică pe care o am pentru Moore este că, o dată ce înțelegem că RE, conceput așa cum am propus, nu este o teză empirică, ci mai curînd o condiție de inteligibilitate necesară pentru anumite tipuri de teze, vom înțelege că realismul nu e neapărat legat de teoria existenței unor „obiecte" în „spațiu". Cum spuneam la începutul capitolului 7, chiar dacă s-ar dovedi că noțiunile noastre de „obiecte" și „spațiu" trebuie revizuite radical, cum au și fost revizuite la apariția teoriei atomice sau a celei relativiste, RE ar rămîne neafectat. Conform tezei realismului extern, atent enunțată, există un mod de manifestare a lucrurilor independent de felul în care ne reprezentăm noi existența lor.

Teza existenței unei realități independente de reprezentările noastre nu stabilește cum sînt lucrurile, ci mai curînd determină un *spațiu de posibilități*. Apelînd la exemple de tipul celor ale lui Wittgenstein, să privim lucrurile în felul următor: să zicem că eu afirm că nu am nici un ban în portofel. Acest enunț nu implică logic existența banilor. Nu putem deduce din:

$$\sim (\exists x) (\text{banii } x \,\&\, \text{în portofelul meu } x).$$

(Nu se pune problema că ar exista un asemenea x, încît x să fie bani și x să fie în portofelul meu.)

că

$$(\exists x) (\text{banii } x).$$

(Există un asemenea x, încît x să fie bani.)

Dar indiferent de toate acestea, enunțul inițial nu are semnificația pe care i-o acordăm de obicei și nu-l înțelegem așa cum o facem decît în virtutea presupoziției că există bani. Sensul acestui enunț se articulează pe fundalul unui spațiu de posibilități care include posibilitatea de a avea bani. În această accepție, RE determină un spațiu de posibilități valabil pentru un număr mare de enunțuri.

Un argument „transcendental" în favoarea realismului extern

Dacă aceste considerații – că RE este un Fundal de presupuneri și nu o teorie empirică și că el este strict formal, fără un conținut specific referitor la obiecte din spațiu, de pildă – sînt corecte, singurul argument pe care l-am putea oferi în sprijinul RE este un argument „transcendental", în unul dintre numeroasele sensuri atribuite de Kant termenului. De exemplu, presupunem că o condiție anume e îndeplinită și apoi încercăm să demonstrăm presupoziția implicată de condiția respectivă.

Totuși, înainte de a proceda astfel, trebuie să lămurim punctul de vedere pe care vrem să-l infirmăm. Antirealismul nu este o doctrină unitară, el are mai multe versiuni. Pentru discuția de față, cele două versiuni importante sînt: viziunea conform căreia întreaga realitate se reduce la stări intenționale și faptul că realitatea este construită social, că „lumea reală" nu e nimic altceva decît o adunătură de obiecte construite de grupuri de oameni. Ca să avem și o terminologie oficială, să numim prima viziune „idealism fenomenalist", iar pe cea de-a doua „constructivism social".

Există un contra-argument transcendental simplu la idealismul fenomenalist. Am afirmat că un argument transcendental este acela care

presupune ca îndeplinită o condiție anume și apoi încearcă să demonstreze presupozițiile acelei condiții. În acest caz totuși, „condiția" se referă la practicile noastre, iar „presupoziția" este ceea ce presupunem noi, din perspectiva persoanei întîi, atunci cînd ne implicăm în acele practici. Condiția este ca noi să încercăm cu adevărat să comunicăm între noi făcînd anumite afirmații în limbajul public, iar presupoziția este realismul extern. Să fim și mai clari în această privință: presupoziția noastră este că există un mod curent de înțelegere a enunțurilor, iar atunci cînd performăm acte de vorbire în limbajul public, ne străduim ca vorbitori să ne facem înțeleși în chip firesc. Ce încerc să arăt este că în cazul unei largi categorii (care rămîne să fie precizată mai tîrziu), condiția de inteligibilitate pentru înțelegerea firească a acestor enunțuri este că lucrurile există în mod independent de reprezentările omenești. Prin urmare, *atunci cînd încercăm să comunicăm pentru a ne face înțeleși prin intermediul acelor tipuri de enunțuri, presupunem existența realismului extern.*

Observați că nu vrem să demonstrăm validitatea realismului extern. Nu cred că poate exista vreun argument indiscutabil în favoarea RE. Dar putem demonstra că atunci cînd ne angajăm într-un anumit tip de discuții pornim deja de la prezumția realismului extern.

Pentru a urma linia acestui raționament trebuie să explic ideea de „a ne face înțeleși în chip firesc". Pentru majoritatea actelor de vorbire există o înțelegere firească sau de bun-simț a lor. Adeseori această înțelegere presupune doar renunțarea la ghilimele. De pildă, înțelegerea firească a enunțului „Eu am două mîini" este că el afirmă că vorbitorul are două mîini. Dar ori de cîte ori renunțăm la ghilimele, trebuie să existe și alte moduri de a descrie accepția curentă. Astfel, accepția curentă a enunțului „Am două mîini" trebuie să conțină și o posibilă descriere a ceea ce semnifică o mînă.

Mergînd pe această linie a descrierii accepției curente, ajungem repede la condiții care nu sînt condiții de adevăr, cel puțin nu în sensul obișnuit al termenului. Ca să vedeți că așa stau lucrurile, întrebați-vă care sînt acele chestiuni de la sine înțelese în enunțul lui Moore, „Eu am două mîini". Cum am văzut în capitolul 6, există numeroase trăsături de Fundal care nu sînt explicite în contextul semantic al propoziției pe care o considerăm automat ca de la sine înțeleasă. De exemplu, luăm drept de la sine înțeles faptul că mîinile lui Moore se află într-o anumită legătură cu restul corpului său. Am înțelege această propoziție complet altfel dacă ne-am reprezenta-o prin analogie cu următorul enunț: „Am două coliere de diamant și le păstrez pe amîndouă într-un seif într-o bancă din Elveția și mai am două mîini pe care le păstrez în același seif".

Dar unde anume în enunț ni se spune sau de unde rezultă că mîinile lui Moore nu se află într-un seif într-o bancă, sau măcar faptul că ele nu sînt detașate de corpul lui? Este doar unul dintre lucrurile pe care le socotim drept pur și simplu de la sine înțelese. Nu există limită pentru cîte presupoziții de Fundal și de Schemă putem face pentru a

înțelege propoziții atît de simple precum cea a lui Moore. De pildă, să presupunem că luăm drept de la sine înțeles că Moore are două mîini, că ele sînt atașate, ce-i drept, corpului lui, dar că pornesc din urechea stîngă. Sau că sînt legate de brațe, dar corpul lui Moore s-a micșorat pînă la dimensiunea unui grăunte de nisip sau de grîu, iar cele două mîini s-au dezvoltat pînă la a ajunge fiecare de dimensiunile Oceanului Atlantic. Din nou, să presupunem că am porni de la prezumția că oamenii au mîini, dar ele apar și dispar ca o rază luminoasă intermitentă. Pornind de la asemenea modificări aberante ale Fundalului, enunțul are alte înțelesuri decît cele pe care le avea înainte. E clar că în accepția curentă a enunțurilor luăm multe lucruri drept de la sine înțelese, dar multe dintre aceste condiții ale accepției curente nu pot fi considerate condiții de adevăr al enunțului, fără ca prin aceasta să distorsionăm serios sensul de condiție de adevăr. Condițiile accepției curente fac parte din categoria celor care ne permit *să fixăm* condițiile de adevăr al enunțurilor. Ele nu fac în sine parte din acele condiții de adevăr.

Vreau să pledez în continuare pentru următoarea afirmație: realismul extern este Fundalul presupozițiilor incluse în accepția curentă a unei categorii foarte largi de enunțuri. Dar el diferă de multe alte presupoziții de Fundal, prin aceea că este atît generalizat, cît și esențial. Este generalizat în sensul că se aplică unei clase largi de enunțuri; este esențial în sensul că accepția curentă a enunțurilor nu e posibilă în absența lui. Ca să înțelegem că e generalizat, remarcați că el se aplică unei game largi de enunțuri total diferite între ele, ca de pildă:

> La vîrful muntelui Everest este zăpadă și gheață.
> Cîinele mele are purici.
> Atomii de hidrogen conțin fiecare cîte un electron.

Pentru a arăta că este *esențial*, să ne aducem aminte că enunțurile în cauză, ca enunțuri formulate într-un limbaj public, urmează să fie înțelese *la fel* de toți vorbitorii și ascultătorii competenți. Accepția curentă necesită o înțelegere uniformizată pentru toți vorbitorii și ascultătorii, iar uniformitatea în aceste cazuri presupune ca enunțurile expresiilor referențiale să vizeze referința la o realitate accesibilă *public*, la o realitate care este subiectivă ontologic. Însă condiția accesibilității publice a acestor tipuri de fenomene din exemplele de mai sus este ca felul în care există lucrurile să nu depindă de reprezentările mele. Dumneavoastră și cu mine putem înțelege foarte bine la fel enunțurile de mai sus – referitoare la muntele Everest, la cîinele meu și la atomii de hidrogen –, căci presupunem drept de la sine înțeles că enunțurile se referă la o realitate accesibilă public. Ceea ce rămîne valabil chiar dacă referințele acelea devin nule în particular, din cauza inexistenței entităților la care se referă. Chiar dacă s-ar dovedi că muntele Everest și atomii de hidrogen nu au existat niciodată, iar eu nu am avut niciodată un cîine, tot vom înțelege aceste enunțuri ca depinzînd, pentru a beneficia de o accepție curentă, de existența unei

realităţi externe. Aproape că-mi vine să spun: chiar dacă nu ar exista nici muntele Everest, nici cîinele lui Searle şi nici atomii de hidrogen, *realitatea externă ar fi totuşi de aşa natură încît am putea spune*: muntele Everest, cîinele lui Searle sau atomii de hidrogen nu există. Dar acesta ar fi un mod eronat de exprimare, pentru că el pare să sugereze că fiecare enunţ conţine o referinţă secretă la o entitate specială numită „Realitate Externă", cu iniţialele majuscule, adică exact ceea ce evit să spun. Mai degrabă se cuvine să spunem următoarele: un limbaj public presupune o lume publică, în sensul că multe (nu toate) dintre enunţurile unui limbaj public marchează referinţa la fenomene obiective ontologic, cărora le atribuie anumite trăsături. Acum, pentru a percepe aceste enunţuri ca enunţuri cu astfel de condiţii de adevăr – existenţa fenomenelor respective şi a anumitor caracteristici ale lor –, trebuie să considerăm drept de la sine înţeles că lumea există într-un mod independent de reprezentările noastre. Însă această precondiţie este tocmai precondiţia realismului. Iar consecinţa acestei observaţii, pentru discuţia de faţă, este că orice efort de a comunica într-un limbaj public presupune existenţa unei lumi publice. Iar sensul lui „public" presupune ca realitatea publică să existe independent de *reprezentările* acelei realităţi.

Nu este important ca în înţelegerea enunţului să presupunem existenţa unui obiect de referinţă anume, precum muntele Everest, atomii de hidrogen sau cîinii. Nu, condiţiile de inteligibilitate sînt încă respectate chiar dacă s-ar dovedi că nici una dintre aceste entităţi nu a existat vreodată. Existenţa muntelui Everest este una dintre condiţiile de adevăr al enunţului; dar existenţa unui mod de a fi al lucrurilor în lume independent de reprezentările noastre nu este o condiţie de adevăr, ci mai curînd o condiţie a formei de inteligibilitate pe care o au aceste enunţuri.

Chestiunea nu e de ordin epistemic. Ea priveşte condiţiile de inteligibilitate, nu condiţiile de cunoaştere, căci rămîne valabilă indiferent dacă enunţurile noastre sînt cunoscute sau nu, adevărate sau false, ba chiar şi indiferent dacă obiectele la care se face referire există sau nu. Chestiunea este pur şi simplu ca atunci cînd înţelegem un enunţ de tipul celor discutate mai sus să îl înţelegem ca presupunînd existenţa unei realităţi accesibile public.

Se poate ajunge şi altfel la aceeaşi concluzie. Orice enunţ de adevăr implică existenţa lucrurilor într-o manieră conformă cu conţinutul enunţului respectiv. Observaţia e valabilă atît pentru afirmaţii matematice precum

$$2+2=4,$$

cît şi pentru enunţuri care relatează experienţe personale, de genul

Simt durere,

ori pentru afirmaţii referitoare la munţi, cîini şi electroni. Ceea ce e deosebit în privinţa ultimelor tipuri de afirmaţii este că ele se referă

la fenomene accesibile public, în cazul de față la obiecte fizice accesibile public. Dar pentru asemenea cazuri presupunem nu numai că există un mod de a fi al lucrurilor independent de reprezentările noastre, ci și *că există un mod de a fi al lucrurilor într-un domeniu obiectiv ontologic și accesibil public*. Însă presupoziția unei realități independente de gîndire conține deja presupoziția unei realități independente de reprezentare, și abia această presupoziție constituie realismul extern. Astfel conceput, RE devine o constrîngere strict formală. El nu ne spune cum sînt lucrurile, ci numai că ele sînt într-un mod care e independent de reprezentările noastre. Pînă în acest punct, raționamentul poate fi rezumat într-o serie de etape:

1. Accepția curentă a enunțurilor într-un limbaj public presupune ca enunțurile să fie inteligibile *în același fel* oricărui vorbitor sau ascultător competent al limbajului respectiv.
2. O categorie largă de enunțuri se referă la fenomene existînd și independent de vorbitori, ascultători și reprezentările lor, ba chiar, în unele cazuri, independent de toate reprezentările.
3. Caracteristicile 1 și 2 presupun să înțelegem enunțarea multora dintre aceste propoziții ca avînd condiții de adevăr independente de reprezentările noastre. Susținînd că fac referire la *fenomene publice*, fenomene care sînt ontologic obiective, nu doar epistemic obiective, presupunem că adevărul sau falsitatea afirmațiilor sînt determinate de felul în care există lumea, independent de cum ne-o reprezentăm noi.
4. Însă această presupoziție echivalează cu a susține că există un mod de a fi al lucrurilor, independent de reprezentările noastre, iar această afirmație nu e decît o versiune a realismului extern.

Un ultim mod de a sublinia cele afirmate mai sus, poate cel mai la îndemînă, este folosirea Forței Brute: să plasăm afirmarea explicită a negării condițiilor de Fundal în actul de vorbire și să vedem ce se întîmplă. Să vedem, de pildă, cum contrastează cu negarea condițiilor-standard de adevăr.

Dacă eu spun:

> La vîrful muntelui Everest există zăpadă și gheață, și nu există zăpadă pe muntele Everest,

afirmația mea e contradictorie, pentru că prima propoziție presupune negarea celei de-a doua. Dar dacă spun:

> La vîrful muntelui Everest există zăpadă și gheață, și realitatea externă nu a existat niciodată,

afirmația mea este literalmente năucitoare. Nu vom ști cum s-o înțelegem conform accepției curente, pentru că a doua propoziție nu numai că o contrazice pe prima, dar contrazice o condiție îndeobște considerată drept de la sine înțeleasă pentru înțelegerea primei propoziții.

Berkeley și alți idealiști au ajuns la concluzii foarte asemănătoare cu cele analizate pînă acum. Berkeley a realizat că explicația lui e compromisă de faptul că, dacă fiecare dintre noi nu se referă decît la propriile idei atunci cînd vorbește, se pune întrebarea cum mai putem comunica între noi. Răspunsul lui Berkeley era că Dumnezeu veghează la desfășurarea comunicării între oameni. Dar – și cred că Berkeley mi-ar da dreptate, un asemenea caz nu e tipic pentru înțelegerea uzuală dintre vorbitori, așa cum m-am referit eu la ea. Cînd spun „Zăpada e albă" sau „Cîinele meu are purici", nimeni nu se așteaptă, de regulă, ca eu să mă bazez pe Dumnezeu, căci și ateii au dreptul să comunice într-un limbaj public. Berkeley și-a dat seama că prețul cerut de renunțarea la realismul extern este abandonarea noțiunii de accepție curentă și a fost dispus să plătească acest preț. Un posibil răspuns la atacurile curente împotriva realismului este de a observa că ele vor să se dispenseze de realismul extern, fără a plăti însă prețul cerut. Prețul cerut de renunțarea la realismul extern este abandonarea ulterioară a noțiunii de înțelegere firească. Cei ce vor să abandoneze noțiunea de înțelegere firească ne datorează explicații cu privire la alte tipuri posibile de înțelegere.

Distincția dintre realitatea brută și realitatea construită social

Argumentația mea e încă incompletă. Pînă în acest punct, argumentația, deși valabilă, a constituit o replică la idealismul fenomenalist, dar nu și la constructivismul social. Ceea ce am văzut pînă acum este că, în cazul unei largi categorii de enunțuri, *fiecare* enunț individual presupune, pentru a fi inteligibil, o realitate accesibilă public. Am caracterizat apoi acea realitate ca fiind independentă de reprezentare. Dar trebuie lămurită încă o ambiguitate. Discuțiile despre bani și căsătorii sînt discuții despre o realitate accesibilă public, iar asemenea fenomene sînt „independente de reprezentare", în același fel în care o bancnotă de 20 $ sau căsătoria dintre Sam și Sally există independent de reprezentările mele sau ale altcuiva despre ele. La urma urmelor, afirmațiile despre bani îndeplinesc condițiile de existență a unor fapte independente de actele de vorbire care le fac să fie satisfăcute sau nu. De exemplu, „Îmi datorezi cinci dolari" presupune o realitate existînd independent în aceeași măsură în care o face „La vîrful muntelui Everest e zăpadă și gheață". Însă banii și căsătoriile, spre deosebire de munți și atomi, nu există independent de *toate* reprezentările, iar distincția trebuie precizată clar în prezentarea noastră. Pînă în acest punct argumentația poate fi interpretată ca permițînd întregii realități să fie un construct social, în maniera în care banii, de pildă, sînt un construct social. Faptele referitoare la bani pot fi obiective

epistemic chiar dacă existența banilor este construită social și, prin urmare, în această calitate, subiectivă ontologic.

Pentru a întregi această argumentație trebuie să arătăm că, în cadrul clasei actelor de vorbire care se referă la o realitate dincolo de ele, există o subclasă a cărei înțelegere firească presupune o realitate independentă de *orice* reprezentare. Modul cel mai simplu de a arăta acest lucru este de a demonstra că realitatea construită social presupune o realitate independentă de orice construcție socială, pentru că, pentru a putea avea o construcție, trebuie să existe ceva cu care să construim. Pentru a construi bani, proprietate și limbaj, de exemplu, trebuie să existe materii prime precum bucăți de metal, hîrtie, pămînt, sunete și semne. Iar materiile prime, la rîndul lor, nu pot fi construite social fără a exista alte materii prime din care să fie construite, pînă cînd ajungem în cele din urmă la un strat de fenomene fizice brute independente de reprezentări. Subiectivitatea ontologică a realității construite social necesită o realitate obiectivă ontologic din care să fie construită. Adăugăm „argumentului transcendental" din secțiunea anterioară – limbajul public presupune o lume publică – un „argument transcendental" în această secțiune: o realitate construită social presupune o realitate construită non-social.

Sper că, o dată ajunși la acest stadiu al argumentației, totul devine foarte clar. Într-o anumită măsură, această clarificare este unul dintre scopurile cărții. Întrucît forma logică a creării realității construite social constă în iterarea structurii „X trece drept Y în C", iterațiile trebuie să pornească de la un element X care să nu fie la rîndul lui o construcție socială, altminteri ajungem la regresie infinită sau la circularitate. Ca urmare logică a principalei teze expuse în această carte, nu putem avea fapte instituționale în absența faptelor brute.

Pentru a încheia discuția despre realism, vreau să mai arăt că există un contrast între condițiile accepției curente a afirmațiilor despre faptele brute și a celor despre fapte instituționale. Ca să demonstrăm că există o clasă de acte de vorbire care presupun, pentru a fi inteligibile, o realitate dincolo de *orice* reprezentare, să apelăm din nou la Forța Brută și să observăm urmările includerii unei supoziții contrafactuale a negării condiției în reprezentarea propriu-zisă. Să analizăm, spre exemplu, următoarele afirmații:

1. La vîrful muntelui Everest există zăpadă și gheață.

și negarea ei:

2. Nu se pune problema ca la vîrful muntelui Everest să fie zăpadă și gheață.

Actele de vorbire ilustrate de enunțurile 1 și 2, voi susține eu, enunță fapte care sînt „obiective ontologic" și, prin urmare, „independente de reprezentare" în sensul pe care m-am străduit să îl explic. În această privință, ele diferă, să zicem, de enunțul:

3. Îmi datorezi 5 $.

şi negarea sa:

4. Nu se pune problema ca tu să-mi datorezi 5 $.

Vom constata diferenţa dacă introducem supoziţia contrafactuală în enunţuri, în felul următor:

A. Într-o lume care e ca a noastră, mai puţin faptul că în ea nu au existat niciodată reprezentări, la vîrful muntelui Everest e zăpadă şi gheaţă.

şi

B. Într-o lume care e ca a noastră, mai puţin faptul că în ea nu au existat niciodată reprezentări, nu se pune problema să fie zăpadă şi gheaţă la vîrful muntelui Everest.

Observaţi că în A şi B, într-o accepţie naivă, firească, intuitivă, presupunerea afirmaţiei antecedente nu afectează înţelegerea întregului enunţ, după cum reiese din faptul că negarea consecinţei lasă neschimbat statutul acestui tip de enunţ. Adevărul sau falsitatea atît pentru A, cît şi pentru B depind integral de prezenţa sau absenţa zăpezii şi a gheţii la vîrful muntelui Everest, iar prezenţa zăpezii şi a gheţii la vîrful muntelui Everest nu depinde nicicum de existenţa oamenilor sau a altor tipuri de reprezentări.

Dar să vedem diferenţa dintre aceste cazuri şi

C. Într-o lume care e ca a noastră, mai puţin faptul că în ea nu au existat niciodată reprezentări, îmi datorezi 5 $.

şi

D. Într-o lume care e ca a noastră, mai puţin faptul că în ea nu au existat niciodată reprezentări, nu se pune problema ca tu să-mi datorezi 5 $.

Există o diferenţă crucială între A şi B pe de-o parte, şi C şi D pe de altă parte. În accepţia noastră curentă, A şi B nu sînt afectate de supoziţia contrafactuală; le înţelegem la fel, iar valoarea lor de adevăr depinde integral de existenţa zăpezii şi a gheţii la vîrful muntelui Everest. Dar C, aşa cum apare, e deconcertant şi chiar se autoinvalidează în acelaşi fel în care o face afirmaţia „Pe muntele Everest e zăpadă şi realitatea externă nu a existat niciodată", căci o condiţie de posibilitate pentru ca tu să-mi datorezi bani este existenţa anumitor reguli umane, practici şi instituţii. Iar acest lucru e demonstrat de faptul că, dacă negăm consecinţa în C astfel încît să obţinem D şi rezultatul este cît de cît inteligibil, tot ce-ar trebui să înţelegem este un adevăr trivial: nu e posibil ca cineva să datoreze cuiva ceva într-o lume fără reprezentări. A spune că-mi datorezi bani într-o lume în care

nimeni nu a spus şi nu a gîndit niciodată nimic echivalează cu a spune că ai marcat în repriza a doua a meciului din Cupa Mondială într-o lume în care nu există base-ball.

Pe scurt, afirmaţia mea este următoarea: orice enunţ este o reprezentare, aşadar el trebuie înţeles ca reprezentare pentru a putea fi înţeles ca enunţ. Enunţurile 1, 2, 3 şi 4 au în comun această caracteristică. Dar e o diferenţă între enunţurile 1 şi 2 pe de-o parte, şi 3 şi 4 pe de altă parte. 1 şi 2 pretind că reprezintă trăsături ale lumii care sînt independente de gîndire, prin urmare ele nu presupun existenţa unor reprezentări aflate în lume, ca parte integrantă a condiţiilor lor de inteligibilitate. Pe de altă parte, enunţurile 3 şi 4 se vor a fi despre trăsături ale lumii care sînt dependente de reprezentare, prin urmare ele presupun existenţa reprezentărilor ca parte integrantă a condiţiilor lor de inteligibilitate. Lucrul acesta se vede clar dacă analizăm felul în care înţelegem în chip curent propoziţiile, dacă socotim că 1, 2, 3 şi 4 fac parte dintre propoziţiile care exprimă o supoziţie contrafactuală a inexistenţei reprezentărilor, A, B, C şi D. În înţelegerea curentă, valoarea de adevăr a lui 1 şi 2 rămîne neschimbată; valoarea de adevăr a lui 3 şi 4 este afectată în chip decisiv. Ca supoziţie, 3 devine contradictorie, aproape se anulează pe sine însăşi; 4, presupunînd că mai e cît de cît inteligibilă, devine o platitudine. Astfel, în accepţia curentă, enunţurile despre bani presupun existenţa reprezentărilor ca parte integrantă a condiţiilor lor de inteligibilitate. Enunţurile despre munţi sînt scutite complet de asemenea precondiţii.

Rezultatul constă aşadar într-un contrast care apare între rolul presupunerii realismului extern şi presupoziţia existenţei unor reprezentări umane în accepţia curentă. Accepţia curentă, atît a banilor, cît şi a munţilor, presupune realismul extern, dar accepţia curentă a banilor presupune existenţa reprezentărilor într-un sens în care cea a banilor nu o face. Considerăm că banii sînt un construct social; munţii, nu.

Puncte forte şi puncte slabe ale argumentelor prezentate

Scopul acestui capitol a fost de a arăta că practicile noastre lingvistice curente presupun realismul extern, aşa cum scopul capitolului 7 a fost de a arăta că anumite argumente aduse împotriva presupunerii respective nu sînt valabile. Acum vreau să precizez ce anume dovedesc şi ce nu dovedesc „argumentele transcendentale" în această privinţă.

1. Nu am demonstrat că realismul extern ar fi adevărat. Am încercat doar să arăt că el este implicit în întrebuinţarea unei bune părţi din limbajul public. Dacă acceptaţi să comunicaţi cu ceilalţi în chip obişnuit, folosind acte de vorbire de tipul celor pe care le-am citat ca exemple, atunci v-aţi declarat deja adepţi ai realismului extern.

Eu nu am demonstrat că ar exista o lume reală, ci doar că vă faceți adeptul existenței ei atunci cînd vorbiți cu mine sau cu oricine altcineva.

2. Ca alternativă există întotdeauna solipsismul, viziunea conform căreia stările mele mentale sînt singurele lucruri care există. Eu nu am respins solipsismul, mai exact nu am respins solipsismul în cazul meu. Dar să nu uităm: solipsismul meu – presupunînd că eu exist – este automat eliminat de solipsismul altcuiva; cel al altcuiva, de al meu.
3. Nu am demonstrat că noi toți credem în realism sau că sîntem adepți ai convingerii că acesta există. Dimpotrivă, realismul face parte din Fundal și, funcționînd în cadrul Fundalului, el nu are nimic de-a face cu stările intenționale. Unul dintre secretele înțelegerii noțiunii de Fundal este următorul: putem fi adepții valorii de adevăr a unei propoziții fără a avea vreo convingere, idee, prezumție, ipoteză sau orice fel de altă „atitudine propozițională" cu privire la acea propoziție. „A lua ceva drept de la sine înțeles" nu desemnează neapărat o stare psihologică. Noi luăm realismul drept de la sine înțeles la un nivel preteoretic și din acest motiv nu e nevoie ca el să fie o convingere în sine. Realismul precedă apariția convingerilor.
4. Argumentele prezentate nu sînt defel de natură epistemică. Nu vreau să spun că pentru *a cunoaște adevărul* enunțurilor noastre trebuie să presupunem realismul. Argumentul meu e complet independent de problema cunoașterii sau chiar de cea a adevărului. După mine, pentru ca un lucru să fie fals avem tot atît de multă nevoie de existența lumii reale cum avem și pentru ca el să fie adevărat. Repet, afirmațiile mele privesc condițiile *de inteligibilitate*, nu condițiile *de cunoaștere*[1].
5. Argumentele sînt valabile numai în cazul enunțurilor în care avem de-a face cu o accepție curentă. E notoriu faptul că nu există o accepție curentă a mecanicii cuantice sau a paradoxurilor teoretice. Polemicile privind interpretarea mecanicii cuantice reprezintă, cel puțin parțial, o încercare de a oferi o accepție curentă enunțurilor ei. Nu orice afirmație despre lume are o accepție curentă.
6. Accepția noastră curentă nu se justifică de la sine. Uneori sîntem nevoiți să ne revizuim accepțiile curente, somați de noi descoperiri. Așa s-a întîmplat în cazul afirmațiilor despre culori. La un nivel preteoretic, noi credem despre culori că ar fi o caracteristică inerentă a obiectelor. Însă fizica ne învață, în privința culorilor, că singura caracteristică intrinsecă a obiectelor este că ele împrăștie și absorb în chip diferit diverse lungimi de undă ale razelor luminoase. Aceste interacțiuni ale luminii cu materia sînt detectate de sistemul nostru nervos, producîndu-se astfel experiențele pe care noi le interpretăm ca fiind culoare. Într-o asemenea situație, accepția curentă se cuvine a fi înlocuită cu o alta. Dar să observăm că noua (și, de presupus, corecta) accepție curentă presupune RE tot atît de

mult cum o făcea și cea veche (și, de presupus, eronată). Reformulez exemplul cît se poate de plastic: descoperirea faptului că în sine culorile nu fac parte din lumea exterioară nu pericliteză cu nimic presupoziția existenței lumii externe, căci oricum apelăm la lumea externă atunci cînd explicăm precepția subiectivă a culorii. Încercarea de a respinge RE cu ajutorul istoriei științei e sortită eșecului, căci istoria se scrie prin înlocuirea unei accepții greșite de către alta, fiind un fapt demonstrat că un fenomen aparent obiectiv ontologic este de fapt subiectiv, explicația făcîndu-se în termenii unor fenomene presupuse a fi cu adevărat obiective.

7. Dacă argumentul meu este corect, el va explica măcar parțial inconfortul pe care îl simțim cînd ni se cere să demonstrăm existența lumii reale și ne confruntăm cu dovezi inadecvate. Iată cum: o dată ce ne adresăm interlocurilor noștri, presupunem deja existența lumii reale și ne stînjenește încercarea de a demonstra un lucru pe care însuși efortul de a afla o dovadă îl presupune.

Închei acest capitol răspunzînd la următoarea întrebare: ce importanță au toate acestea? Cu ce ne ajută? La urma urmelor, după cum afirma Wittgenstein la un moment dat, am putea privi aceste faimoase polemici între realism și antirealism sau între idealism și materialism drept simple încrucișări de spadă. Însă și un antirealist își duce mașina la reparat și se spală pe dinți, ca și cum ar fi de acord că în lumea exterioară există obiecte. Și atunci ce mai contează dacă ne declarăm realiști sau antirealiști?

După părerea mea, teoriile filozofice au o uriașă relevanță pentru fiecare aspect al vieții noastre. După cît mi-am dat eu seama, respingerea realismului, contestarea subiectivității ontologice reprezintă elemente esențiale ale atacurilor împotriva obiectivității epistemice, raționalității, adevărului și inteligenței în viața intelectuală de azi. Nu e o întîmplare faptul că diverse teorii ale limbii, literaturii, chiar educației, al căror scop este acela de a submina conceptele tradiționale de adevăr, obiectivitate epistemică și raționalitate, apelează insistent la argumentele aduse împotriva realismului extern. Primul pas în combaterea iraționalității – nu singurul, ci doar primul – este respingerea argumentelor împotriva realismului extern și susținerea realismului extern ca presupoziție implicită în arii largi ale discursului.

Capitolul 9

Adevăr și corespondență

Am analizat natura realității sociale pornind de la statutul faptelor în virtutea cărora enunțurile noastre despre realitatea socială sînt adevărate. Ca ultimă măsură de igienă filozofică și pentru a justifica tipul meu de demers, în acest capitol voi pleda pentru teoria de corespondență a adevărului. În capitolele anterioare am ridicat probleme referitoare la natura și structura unor fapte precum acela că aceasta este o bancnotă de cinci dolari sau că eu sînt președinte al Statelor Unite. Dacă argumentele scepticilor împotriva existenței faptelor sau împotriva corespondenței dintre enunțurile adevărate și fapte ar fi corecte, atunci acest aspect al abordării mele ar trebui cel puțin reformulat. Din punct de vedere logic, concepția mea privind realitatea socială nu presupune o teorie de corespondență a adevărului – teoria de corespondență ar putea fi respinsă, iar analiza mea acceptată –, dar viziunea globală la care subscriu eu se definește pornind de la realismul extern și trecînd apoi, via teoria de corespondență a adevărului, la structura realității sociale. Voi prezenta acum această viziune.

Îmi dau seama că o analiză completă a adevărului, faptelor și corespondenței merită mai mult spațiu decît îi acord aici, dar scopul meu este mult mai modest decît acela de a propune o analiză generală. Intenționez să pledez pentru o versiune a teoriei de corespondență, ca instrument metodologic necesar investigării faptelor sociale. Cu toate acestea, va trebui să pun la dispoziție cititorului fundamentele unei teorii care, cu anumite amendamente, poate fi o numită o teorie a adevărului. Pentru aceasta trebuie să iau în considerare o serie de teorii rivale.

Capitolul de față are trei secțiuni. Mai întîi voi prezenta o viziune intuitivă a adevărului ca fiind corespunzător faptelor. Pe urmă voi trece în revistă cîteva obiecții aduse acestei teorii de către Strawson și alții. În al treilea rînd voi face o prezentare generală a relațiilor de adevăr, fapt, corespondență și parafrază, pe care le voi folosi apoi pentru a răspunde obiecțiilor din categoria celor aduse de Strawson. Finalmente, într-un apendice la acest capitol, voi propune o replică la „argumentul praștiei" împotriva teoriei de corespondență.

Viziunea intuitivă a adevărului ca formă de corespondenţă

În genere, enunţurile reprezintă încercări de a descrie lucrurile aşa cum sînt în realitate, într-o realitate existentă independent de enunţ[1]. Enunţul va fi adevărat sau fals dacă lucrurile există sau nu în realitate aşa cum se spune despre ele în enunţ. Pe scurt, adevărul este o chestiune de acurateţe a unei anumite reprezentări lingvistice. De pildă, enunţuri ca: atomii de hidrogen au un electron; pămîntul se află la 93 de milioane de mile de soare; în clipa de faţă cîinele meu e în bucătărie sînt adevărate sau false dacă în atomii de hidrogen, sistemul solar şi universul canin lucrurile stau sau nu aşa cum pretind aceste enunţuri. Astfel conceput, adevărul permite anumite grade de manifestare. Enunţul despre soare, de exemplu, nu e decît *aproximativ* adevărat.

În anumite variante, această idee e cunoscută ca teoria de corespondenţă a adevărului. „Adevărul" este deseori prezentat în felul următor:

O afirmaţie este adevărată dacă şi numai dacă ea corespunde faptelor.

Dar ca să explicăm noţiunea de „adevărat", trebuie să aflăm mai multe despre ce înseamnă „corespunde" şi „fapte". Cred că modul cel mai potrivit de a înţelege aceste noţiuni este de a porni de la ideea invocată adeseori ca argument *împotriva* teoriei de corespondenţă. Iat-o: se susţine deseori că orice teorie a adevărului trebuie să îndeplinească condiţia următoare:

Pentru orice propoziţie p

p este adevărată dacă şi numai dacă s,

unde „p" este o specificare a propoziţiei, de exemplu prin citare, „Zăpada e albă", iar „s" este propoziţia în sine. În felul acesta obţinem, ca exemplu de substituire a formulei,

„Zăpada e albă" dacă şi numai dacă zăpada e albă.

Acest criteriu de adevăr e numit uneori „parafrază"[2], întrucît propoziţia citată în membrul stîng reapare în membrul drept fără semnele citării. Situaţiile de substituire se numesc „fraze T". Criteriul parafrazei necesită o anume modificare pentru a ne permite să operăm cu propoziţii deictice de tipul „Mi-e foame", iar pedanţii insistă asupra unor distincţii suplimentare, între propoziţii, afirmaţii şi enunţuri – distincţii care nu rezultă din criteriul parafrazei aşa cum l-am expus mai sus. Apoi, trebuie să modificăm parafraza pentru a include adevărul atribuit într-un metalimbaj propoziţiilor dintr-un limbaj-obiect care nu face parte din metalimbaj. De exemplu:

„*Schnee ist weiss*" este adevărat în germană dacă şi numai dacă zăpada e albă.

Dar putem face modificări în aşa fel încît să răspundem tuturor acestor probleme. În cazul unei propoziţii deictice de tipul „Mi-e foame", de pildă, putem spune:

„Mi-e foame", spus de un vorbitor V la un moment dat t, este adevărat dacă şi numai dacă lui V îi este foame în momentul t.

În cazurile în care metalimbajul nu include limbajul-obiect, putem spune că propoziţia din membrul drept trebuie să traducă sau să exprime aceeaşi propoziţie în membrul stîng. Întrucît distincţiile dintre propoziţii, afirmaţii şi enunţuri pot fi menţinute în contextul criteriului parafrazei, pentru scopurile de faţă voi ignora deicticele şi distincţiile respective, cu excepţia situaţiilor în care sînt esenţiale pentru argumentaţie.

În exemplul de mai sus, propoziţia citată în membrul stîng, „Zăpada e albă", enunţă o propoziţie indicînd-o, iar cea din membrul drept precizează condiţia care trebuie satisfăcută pentru ca propoziţia să fie adevărată. Ea anunţă *în numele a ce* este adevărată propoziţia sau, cu alte cuvinte, *ce anume face propoziţia să fie adevărată*, dacă ea e adevărată, şi anunţul se face pur şi simplu prin repetarea propoziţiei. Parafrazarea devine, în felul acesta, trivială. Dar pentru scopurile noastre, criteriul parafrazei prezintă cel puţin două aspecte interesante. Mai întîi, propoziţiile sînt socotite adevărate în virtutea îndeplinirii unei condiţii neconţinute de propoziţiile în cauză. Apoi, în majoritatea situaţiilor putem specifica această condiţie pur şi simplu repetînd propoziţia.

Avem nevoie de un substantiv sau de un grup nominal pentru a desemna toate condiţiile de adevăr, toţi acei indici de adevăr specificaţi în membrul drept al frazelor T în virtutea cărora o propoziţie e considerată adevărată, dacă ea este adevărată. Cuvîntul „fapt" – sau, în alte întrebuinţări, „situaţie" sau „stare de fapt" – a devenit termenul generic sub care se regăsesc indicii de adevăr; „corespunde" este alt termen generic de desemnare a diverselor moduri în care o propoziţie e considerată adevărată în virtutea faptelor numite de ea. *În accepţia curentă, criteriul de parafrază a adevărului, împreună cu înţelegerea adecvată a noţiunilor de „fapt" sau „corespondenţă", presupune teoria de corespondenţă a adevărului, deoarece dacă propoziţia citată în membrul stîng al frazei T chiar este adevărată, atunci ea trebuie să corespundă faptelor enunţate în membrul drept.* Într-o anumită măsură, scopul meu în acest capitol este de a explica ce înseamnă „înţelegere adecvată".

Dacă, aşa cum spuneam, teoria de corespondenţă există implicit în criteriul parafrazei, e cazul să putem preciza clar în ce constă implicaţia. Voi prezenta detaliat etapele ei ceva mai tîrziu, dar, ca formulare preliminară, iată-le.

1. Fie parafraza:

Pentru orice p, p este adevărată dacă şi numai dacă s.

2. Făcînd înlocuirile de rigoare pentru „p" şi „s" în formula de mai sus, membrul drept al frazei T anunţă o condiţie care e satisfăcută dacă şi numai dacă propoziţia din membrul stîng e adevărată.
3. Avem nevoie de o denumire generică pentru aceste condiţii; denumirea aceasta, între altele posibile, este de „fapt".
4. Avem nevoie de un verb pentru a ne referi la diversele moduri în care propoziţiile adevărate se raportează la fapte ca să fie adevărate; verbul este, din mai multe posibile, „corespunde".
5. Pornind de la aceste precizări, obţinem prin criteriul parafrazei o versiune a teoriei de corespondenţă:

Pentru orice p, p este adevărată dacă şi numai dacă p corespunde faptului că s.

Trebuie să adaug că teoria de corespondenţă nu reprezintă o încercare de a defini „adevărul" fără a apela la noţiuni semantice. Dacă am vrea să considerăm acest tip de abordare ca fiind *definiţia* „adevărului" în termeni non-semantici, s-ar produce circularitate, pentru că ea foloseşte noţiuni complexe semantic, precum „fapt" şi „corespunde".

Sper că tot ce am avut de spus pînă acum pare evident; eu unul cred că e evident. Totuşi, trebuie să mărturisesc că astfel de afirmaţii sînt frecvent contestate, mulţi filozofi considerînd că parafraza infirmă teoria de corespondenţă. La mijloc sînt anumite consideraţii filozofice profunde, deoarece, din motive pe care le voi explica mai tîrziu, există imperative filozofice profunde care ne determină să înţelegem greşit asemenea lucruri. Revin la consideraţiile cu pricina în cele ce urmează.

Obiecţiile lui Strawson la teoria de corespondenţă

Cu mai bine de patruzeci de ani în urmă, a avut loc o celebră polemică între Austin şi Strawson privind adevărul şi faptele[3]. S-a căzut de acord că Strawson a ieşit învingător din dezbatere. Multe dintre obiecţiile acestuia vizau detaliile precise ale versiunii propuse de Austin pentru teoria de corespondenţă a adevărului, dar el a avansat şi observaţii generale, valabile şi pentru alte variante ale teoriei. Concluzia lui Strawson era că „teoria de corespondenţă nu trebuie prelucrată, ci eliminată"[4]. El nu susţine că e fals să afirmăm că un enunţ adevărat este un enunţ care corespunde faptelor, ci mai degrabă că teoria de corespondenţă ne oferă o imagine eronată privind utilizarea cuvîntului „adevărat" şi natura faptelor. Conform acestei imagini, faptele reprezintă tipuri de lucruri complexe sau evenimente ori grupuri de lucruri, în vreme ce „adevărul" desemnează o relaţie specială de corespondenţă între enunţuri şi aceste entităţi non-lingvistice. Strawson spune:

„Necazul vine din reprezentarea greşită a «corespondenţei dintre enunţ şi fapt», ca *relaţie de orice tip stabilită între evenimente sau lucruri ori grupuri de lucruri*"[5].

Sînt de acord în bună măsură cu critica lui Strawson. De fapt, mult timp am fost convins că el a oferit argumente decisive împotriva teoriei de corespondenţă. În cele ce urmează încerc atît să recapitulez aceste argumente, cît şi să le consolidez adăugînd cîteva consideraţii în acelaşi spirit. Cu toate acestea, în următoarea secţiune voi argumenta că obiecţiile lui Strawson, chiar şi în forma lor consolidată, nu demonstrează că trebuie să renunţăm la teoria de corespondenţă.

Teoria de corespondenţă e asociată în mod normal cu o anumită viziune, care, susţine Strawson, e greşită. Conform acestei viziuni, atunci cînd stabilim adevărul unui enunţ, avem, pe de o parte, de pildă afirmaţia: „Pisica este pe covor", iar pe de altă parte avem un lucru complex sau o grupare de lucruri, faptul că pisica este pe covor. Pentru a stabili adevărul, procedăm la compararea enunţului cu faptul, ca să vedem în ce măsură se potrivesc. Conform unei asemenea interpretări, faptele sînt tipuri de obiecte sau evenimente complexe, iar corespondenţa o potrivire sau o relaţie picturală între elementele enunţului şi elementele faptului.

Istoric vorbind, nu este simplă întîmplare că teoria de corespondenţă a adevărului a mers mînă-n mînă cu teoria picturală a semnificaţiei, conform căreia propoziţiile au sensul pe care îl au pentru că sînt imagini convenţionale ale faptelor. Varianta clasică a acestei teorii apare în *Tractatus* al lui Wittgenstein[6]. Această interpretare a teoriei de corespondenţă ridică dificultăţi bine ştiute. De pildă, chiar dacă e plauzibil să ne gîndim la faptul că pisica este pe covor ca la un complex format din pisică, covor şi relaţia dintre ele, cum rămîne cu faptul că pisica nu e pe covor? Sau cu faptul că nu există pisici cu trei capete? Sau cu faptul că, dacă pisica ar fi fost pe covor, cîinele ar fi trebuit să fie în bucătărie? Într-o scrisoare către tînărul Wittgenstein, Russell întreabă: „Există fapte negative?". Răspunsul lui Wittgenstein: „Firește că nu!".

Această viziune generată de teoria de corespondenţă, conform căreia faptele sînt obiecte complexe, iar adevărul constă într-un fel de potrivire sau izomorfism între elementele enunţului şi cele ale faptului este aberantă. O dată ce am identificat enunţul şi faptul, nu are nici un rost să le comparăm, căci singurul mod în care putem stabili un fapt este de a face un enunţ corect. De îndată ce am răspuns la întrebarea „care fapt?", am stabilit deja adevărul, căci, după Strawson, nu există două entităţi independente, enunţul adevărat şi faptul, ci mai degrabă „faptele sînt ce afirmă afirmaţiile (adevărate); afirmaţiile nu sînt *despre* fapte"[7]. Faptele nu sînt obiecte din lumea exterioară, independente de limbaj; mai curînd, cuvîntul „fapt" – ca şi înseşi cuvintele „enunţ" şi „adevărat" – conţin, în subtext, o relaţionare a cuvîntului la lume. Pe scurt, faptele nu sînt obiecte extralingvistice, ci încorporează deja noţiunile de enunţ şi adevăr, deoarece pentru a putea desemna un fapt trebuie să enunţe un enunţ corect[8].

Frege credea că faptele *sînt* pur şi simplu propoziţii adevărate[9]. Iar conexiunea logică internă dintre enunţurile adevărate sau propoziţiile adevărate şi fapte face în mod categoric o asemenea viziune foarte atrăgătoare. La urma urmelor, conexiunea logică internă dintre învingeri şi victorii arată că nu există două tipuri separate de evenimente, a ieşi învingător şi victoria. Mai curînd, ori de cîte ori cineva iese învingător se cheamă că a obţinut o victorie, căci victoriile echivalează pur şi simplu cu a ieşi învingător. În mod analog, am putea oare spune că legătura logică internă dintre afirmaţiile adevărate şi fapte arată că nu există două tipuri de fenomene, afirmaţii adevărate şi fapte, ci, ori de cîte ori facem o afirmaţie adevărată, afirmăm un fapt, căci faptele sînt afirmaţiile adevărate? Aceasta ar fi o greşeală, pe care Strawson o evită spunînd: „Ar fi greşit – dar nu din motivele oferite de Austin – să identificăm «faptele» cu «afirmaţia adevărată», căci aceste expresii joacă roluri diferite în limbaj"[10]. Strawson nu merge mai departe, dar e limpede că nu e corect să spunem că faptele sînt pur şi simplu afirmaţii adevărate, deoarece faptele funcţionează cauzal altfel decît afirmaţiile adevărate. De exemplu, „Faptul că Napoleon nu şi-a dat seama de pericolul în care se afla flancul stîng i-a provocat înfrîngerea"[11] are sens, pe cînd „Afirmaţia adevărată că Napoleon nu şi-a dat seama de pericolul în care se afla flancul stîng i-a provocat înfrîngerea" fie nu are defel sens, fie înseamnă ceva totalmente diferit.

Însă Strawson insistă asupra relaţiei interne dintre fapte şi afirmaţii adevărate, relaţie de o asemenea natură, încît nu ar putea exista o relaţie autentică de corespondenţă între două entităţi diferite. Modelul de enunţ autentic relaţional ar arăta în felul următor:

Seattle este la nord de Portland.

Ca să stabilim dacă relaţia se verifică, identificăm mai întîi Seattle, apoi Portland, şi în cele din urmă verificăm dacă între ele se află într-adevăr relaţia anunţată, dacă unul e la nord de celălalt. Dar nu o putem face apelînd la aşa-zisa relaţie de corespondenţă între enunţ şi fapt, căci pentru a verifica faptul sîntem deja obligaţi să enunţăm afirmaţia adevărată corespunzătoare. „Relaţia" dintre fapt şi enunţul adevărat este internă în maniera în care entităţile desemnate de un substantiv sînt complemente interne în acuzativ ale verbelor corespunzătoare.

Afirmaţia că pisica este pe covor corespunde faptului că pisica este pe covor trebuie înţeleasă nu conform modelului de relaţionare autentică ilustrat de „Seattle este la nord de Portland", ci conform modelului de pseudorelaţionare a complementelor interne în cazul acuzativ, în propoziţii de genul:

Sam a visat un vis.

sau

Sally a jucat un joc.

Din punct de vedere gramatical, „realitatea" este complementul intern al lui „a spune adevărul", tot așa cum „vis" este complementul intern al lui „a visa", iar „joc" al lui „a juca". În nici unul dintre aceste cazuri nu există relații autentice între entitatea desemnată de subiectul propoziției și pseudoentitatea desemnată de complementul direct.

Apoi, dacă teoria de corespondență ar fi corectă, s-ar părea că din ea rezultă că, o dată ce am stabilit faptul că pisica e pe covor și afirmația că pisica este pe covor, ca să stabilim că afirmația e adevărată nu mai rămîne decît să comparăm afirmația cu faptul și să ne convingem că afirmația chiar corespunde faptului. Dar așa ceva e aberant. O dată ce am identificat faptul, am identificat implicit și afirmația adevărată. În concluzie, Strawson nu susține că afirmația „Enunțurile adevărate corespund faptelor" ar fi falsă, ci teoria filozofică generată de această tautologie. Mai precis, această teorie filozofică face afimații false conform cărora faptele sînt entități non-lingvistice, iar adevărul desemnează o relație de corespondență de la lingvistic la non-lingvistic.

În secțiunea următoare voi susține că Strawson are dreptate cînd ne atrage atenția asupra conexiunii interne dintre fapt și afirmația adevărată, dar aceasta nu arată că faptele ar fi în vreun fel sau altul entități lingvistice sau că nu ar exista o relație de corespondență între afirmațiile adevărate și fapte.

Adevăr, fapte, parafrază și corespondență

Vreau să încep prin a remarca o tendință ciudată în literatura de specialitate actuală: ea se ocupă în foarte mică măsură de faptul că „adevărat" și „fals" sînt termeni evaluativi folosiți pentru a descrie diverse tipuri de reușită și eșec. Ei sînt folosiți pentru a evalua succesul sau eșecul afirmațiilor (și al convingerilor) în stabilirea a ceea ce eu numesc corespondența cuvînt (sau gînd)-pentru-lume. Dacă veți parcurge o mare parte din această literatură, veți vedea că, în ciuda tehnicismului ei sofisticat, întrebarea „Și ce dacă?" rămîne fără răspuns. „La ce bun să ne intereseze adevărul, dacă la asta se rezumă el?" Teoriile-standard ale adevărului nu explică de ce adevărul e important. O astfel de explicație, fie și parțială, vreau să ofer eu.

În prima secțiune voi schița pe scurt teoria de corespondență a adevărului, arătînd cum poate fi ea concepută ca urmare firească a criteriului de parafrază a adevărului. Conform teoriei corespondenței, o afirmație s este adevărată dacă și numai dacă afirmația p corespunde faptelor. Conform teoriei parafrazei, pentru fiecare propoziție p folosită ca să facem afirmația s, p este adevărată dacă și numai dacă s. Am propus să considerăm că aceste două criterii de adevăr sînt, la origine, unul singur, căci dacă propoziția citată în membrul stîng al frazei T este adevărată, atunci ea e adevărată deoarece corespunde faptelor afirmate în membrul drept.

Dar nu toţi filozofii îmi dau dreptate în această privinţă. Mulţi consideră că aceste două criterii de adevăr nu produc totdeauna acelaşi rezultat. Parafraza ne face să credem că prin cuvîntul „adevărat" nu adaugăm nimic la afirmaţia iniţială. S-ar zice că, spunînd „E adevărat că pisica e pe covor", nu facem decît să repetăm că „Pisica e pe covor", astfel încît cuvîntul „adevărat" pare să fie redundant. Din acest motiv, criteriul parafrazei a inspirat o „teorie de redundanţă a adevărului", teoria conform căreia cuvîntul „adevărat" e redundant, el nedescriind nimic. Unii filozofi, impresionaţi de argumentul redundanţei, atrag atenţia asupra faptului că „adevărat" nu este *chiar* redundant, pentru că avem nevoie de el ca prescurtare pentru seturi infinite de parafraze, pentru a putea spune lucruri de genul: „Pornind de la premise adevărate nu se pot obţine decît concluzii adevărate în chip valid". Dar aceşti filozofi subscriu, totuşi, la o teorie „deflaţionistă" sau „minimalistă" a adevărului, teoria care spune că nu există nici o proprietate sau relaţie denotată de termenul „adevărat". Conţinutul noţiunii de adevăr este integral inclus în parafrază[12]. Primul criteriu, cel al corespondenţei, ne îndeamnă să credem că ar exista o relaţie autentică între două entităţi identificate independent una de cealaltă – afirmaţia şi faptul –, iar „adevărat" descrie această relaţie. Parafraza pare să presupună teoria redundanţei sau măcar pe cea deflaţionistă, în vreme ce teoriile de redundanţă şi cele deflaţioniste sînt considerate în chip standard a fi incompatibile cu teoria de corespondenţă. Şi am văzut în analiza argumentelor lui Strawson că există obiecţii serioase la teoria de corespondenţă.

Prin urmare, adepţii teoriei de corespondenţă se văd nevoiţi să răspundă la două tipuri de întrebări. Mai întîi: poate deveni varianta „tare" a teoriei de corespondenţă compatibilă cu criteriul parafrazei? Prin variantă „tare" înţeleg o variantă conform căreia în lumea exterioară nu există fapte non-lingvistice, iar afirmaţiile sînt adevărate pentru că ele chiar se află în anumite relaţii cu aceste fapte, relaţii pe care le putem descrie în mai multe feluri, ca potrivire, echivalare, afirmare sau corespondenţă a faptelor. Şi în al doilea rînd: putem respinge argumentele lui Strawson împotriva teoriei de corespondenţă?

Pentru a răspunde la aceste întrebări voi face o serie de observaţii generale referitoare la întrebuinţarea uzuală a expresiilor „adevăr" şi „fapt" şi la cum au evoluat ele pînă la sensul lor actual. O dată ajunşi în acest punct, analiza mea ia turnura investigaţiilor wittgensteiniene referitoare la jocurile de limbaj formate de aceste cuvinte, iar scopul ei este de a elimina viziunile eronate produse de înţelegerea greşită a acestor jocuri de limbaj. Următoarele paragrafe au menirea de a propune cîteva observaţii privind folosirea cuvintelor, împreună cu anumite speculaţii lingvistice despre cum e posibil să fi evoluat această folosire.

True („adevărat") are aceeaşi rădăcina etimologică ca şi *trust* („încredere") şi *trustworthy* („demn de încredere"), toate provenind din

etimonul indo-european *deru*, care înseamnă „copac" (engl. *tree*), sugerînd verticalitate şi credibilitate. Nu există doar afirmaţii adevărate, ci şi prieteni adevăraţi (prieteni reali sau autentici), sentimente adevărate (trăite cu sinceritate, nu prefăcute), moştenitori adevăraţi (legitimi sau de drept), precum şi adevăratul nord, adevăratul păstrăv (păstrăvul din rîurile de răsărit nu este un păstrăv adevărat, ci păstrăv arctic) şi credincioşi adevăraţi.

Aceste sensuri diferite ale lui „adevărat" prezintă unele asemănări. Dacă există o legătură generală între adevăr şi încredere, trebuie să ridicăm următoarea problemă: în ce condiţii putem decide că o afirmaţie este credibilă? Evident, atunci cînd ea face ceea ce susţine că face, adică atunci cînd afirmă corect cum sînt lucrurile. Cînd ea spune că un lucru este într-un fel anume, e demnă de încredere dacă şi numai dacă lucrurile chiar sînt aşa. Astfel obţinem criteriul de parafrază a adevărului. Criteriul de parafrază ne pune la dispoziţie un criteriu general de adevăr, care e compatibil cu intuiţia noastră că adevărul presupune acurateţe, credibilitate şi că pe el se poate conta. Aristotel e cel care a articulat această concepţie despre adevăr, spunînd că a rosti adevărul înseamnă a spune despre ceea ce este că este şi despre ceea ce nu este că nu este. Pe scurt, „adevărul", aplicat enunţurilor, este un termen de evaluare care implică încredere, iar parafraza ne oferă un criteriu de credibilitate.

Să ne întoarcem la „fapt". Ştim precis că acest cuvînt provine din latinescul *factum*, care este participiul trecut la neutru al verbului *facere*, care înseamnă „a face". Prin urmare, combinînd trei limbi, putem spune că *factum* este *lucrul făcut*, sau *le fait accompli*. Însă deocamdată nu am arătat ce legătură au toate acestea cu afirmaţiile adevărate. Iată ce legătură: aşa cum avem nevoie de un termen general, „adevărat" pentru caracteristica de credibilitate aplicată afirmaţiilor, tot aşa avem nevoie de un termen general pentru a desemna ce anume face o afirmaţie să fie credibilă, pentru acel ceva în virtutea căruia ea e demnă de încredere. Dacă e adevărat că pisica e pe covor, atunci trebuie să fie adevărat în virtutea a ceva, a ceva care face să fie adevărat. Criteriul parafrazei ne spune doar pentru cazuri *particulare*, pentru fiecare în parte, ce este acel ceva. Acel ceva în virtutea căruia e adevărat că pisica e pe covor este pur şi simplu aflarea pisicii pe covor şi aşa mai departe pentru fiecare afirmaţie: acel ceva în virtutea căruia iarba e verde e faptul că iarba e verde etc. *Avem însă în continuare nevoie de un termen generic pentru desemnarea acestui ceva în virtutea căruia iarba e verde, zăpada e albă, 2+2=4 şi aşa mai departe. Cuvîntul „fapt" a ajuns să satisfacă această nevoie.* În engleză, cuvîntul „fapt" (*fact*) a ajuns să însemne (de puţină vreme, dacă tot veni vorba) ceva în virtutea căruia afirmaţiile adevărate sînt adevărate. De aceea are Strawson dreptate să creadă că pentru a preciza un fapt, pentru a răspunde la întrebarea „care fapt?", trebuie să facem o afirmaţie corectă. Cînd e vorba să le precizăm esenţa, faptele nu pot fi numite, ci doar afirmate.

Dar de aici nu rezultă că faptele ar fi cumva în mod fundamental lingvistice, că ele încorporează noţiunea de afirmaţie. Dimpotrivă, prezentarea mea le arată ca fiind non-lingvistice (exceptînd, firește, categoria redusă, dar importantă, a faptelor lingvistice), deoarece însuşi rostul „faptelor" este de a ne furniza o noţiune exterioară afirmaţiilor, dar în virtutea căreia afirmaţia e adevărată. Astfel explicate, faptele nu sînt obiecte complexe, şi nici entităţi lingvistice. Ele sînt *condiţii*, mai precis condiţii existente în lumea exterioară, de satisfacere a condiţiilor de adevăr exprimate de afirmaţii. Cuvîntul „condiţie" prezintă obişnuita ambiguitate proces – produs. În cazul acesta, ambiguitatea apare între *cerinţă* şi *obiectul necesar*. Afirmaţia determină o condiţie de adevăr ca fiind o cerinţă, iar dacă e satisfăcută, în lumea exterioară va exista ceva ca obiect necesar[13]. De exemplu, afirmaţia că pisica e pe covor exprimă condiţia de adevăr ca cerinţă. Dacă afirmaţia e adevărată, există o condiţie în lumea exterioară care să îndeplinească această cerinţă, iar condiţia cu pricina este existenţa pisicii pe covor. O astfel de abordare face inutilă noţiunea metafizică de „fapt". Orice permite unei afirmaţii să fie adevărată e fapt. În felul acesta, faptul că nu există pisici cu trei capete este tot atît de mult un fapt pe cît e faptul că pisica se află pe covor. Să ne amintim microuniversul descris în capitolul 7, alcătuit dintr-un număr de obiecte circulare. Este implicit în acest microunivers faptul că nu există pisici? Firește că da. Nu e decît un alt mod de a spune că microuniversul satisface condiţia de a nu conţine pisici.

Din acest motiv, din cauza conexiunii stabilite prin definiţie între fapt şi afirmaţie adevărată, nu se pune problema incompatibilităţii dintre criteriul de corespondenţă a adevărului şi criteriul parafrazei. „Faptul" este pur şi simplu prin definiţie ceva în virtutea căruia afirmaţiile sînt adevărate. Parafraza *stabileşte forma* a ceea ce determină valoarea de adevăr a propoziţiei, repetînd propoziţia. Dar dacă afirmaţia este adevărată, a o repeta echivalează cu a afirma faptul. Criteriul parafrazei ne spune că afirmaţia „Pisica e pe covor" este adevărată dacă şi numai dacă pisica este pe covor. Criteriul corespondenţei ne spune că afirmaţia „Pisica este pe covor" e adevărată dacă şi numai dacă ea corespunde faptelor. Dar căror fapte? Singurul fapt căruia i-ar putea corespunde, dacă e adevărată, este faptul că pisica e pe covor. Însă acelaşi rezultat îl obţinem şi prin intermediul criteriului parafrazei, căci acesta este faptul afirmat în membrul drept al enunţului T: afirmaţia „Pisica e pe covor" e adevărată dacă şi numai dacă pisica e pe covor. Acesta este şi motivul pentru care ca să ştim dacă e adevărat că pisica e pe covor nu trebuie decît să stabilim că pisica e pe covor. Nu e nevoie să stabilim *în plus* că afirmaţia că pisica e pe covor corespunde faptului că pisica e pe covor, pentru că am stabilit deja corespondenţa cînd am stabilit că pisica e pe covor.

Ţinînd cont de aceste precizări referitoare la „adevărat" şi „fapt", să ne îndreptăm acum atenţia spre „corespondenţă". În ce sens *corespund*

afirmațiile adevărate faptelor? Chiar dacă vom concede că faptele nu sînt entități lingvistice, deși ele trebuie să fie specificate propozițional, are totuși vreun rost noțiunea de corespondență? Cum putem contracara obiecția lui Strawson în această privință?

Ne trebuie un termen generic pentru a evalua succesul sau eșecul stabilirii unei compatibilități între reprezentări care presupun o corespondență cuvînt-pentru-lume. Un asemenea termen, dintre mai mulți nu la fel de importanți, este „adevărat", iar altul este „fals". De asemenea avem nevoie de un termen generic pentru a desemna toate lucrurile menționate în membrul drept al frazei T, cînd propoziția din membrul stîng este adevătată. Acest termen este un „fapt". Însă din punct de vedere gramatical ne trebuie un verb care să descrie relațiile dintre afirmații și fapte, atunci cînd afirmațiile sînt adevărate.

Afirmațiile sînt adevărate dacă și numai dacă... faptele.

Ne trebuie un verb care să umple spațiul gol, un cuvînt suficient de neutru și de vag pentru ca să poată permite mai multe modalități în care afirmațiile să... faptele, astfel încît afirmațiile să fie adevărate. Limbile naturale conțin cîteva astfel de locuțiuni verbale: „a se potrivi", „a fi perechea", „a descrie", „a corespunde" sînt numai patru dintre ele. Așa cum ne trebuie un termen generic pentru a denumi diversele trăsături ale lumii exterioare care fac ca afirmațiile să fie adevărate, tot așa avem nevoie de un termen generic pentru a desemna modurile în care afirmațiile adevărate pot reprezenta în mod adecvat felul de manifestare a lucrurilor în lumea înconjurătoare; „a corespunde faptelor" oferă o astfel de caracterizare generică. „A corespunde faptelor" este formula abreviată pentru desemnarea diverselor moduri în care afirmațiile pot reprezenta adecvat felul de a exista al lucrurilor; diversitatea lor este pe măsura diversității afirmațiilor sau mai precis a diversității actelor de vorbire asertive. În plus, trebuie să facem loc faptelor care sînt *aproximativ* adevărate sau *în linii mari* adevărate. De exemplu, afirmația că pămîntul se află la 93 de milioane de mile depărtare de soare este numai aproximativ adevărată. Într-un asemenea caz, afirmația se potrivește sau corespunde numai *aproximativ* faptelor.

Așadar atît teoria corespondenței, cît și teoria parafrazei sînt adevărate și nu se contrazic reciproc. Teoria corespondenței este trivial adevărată, dar ea ne induce în eroare pentru că sîntem tentați să credem că faptele sînt tipuri complexe de obiecte materiale, iar „corespondența" trebuie să denumească vreo relație generală de asemănare sau cel puțin de izomorfism între afirmații și entitățile complexe constituite ca fapte.

După părerea mea, Strawson avea dreptate să creadă că teoria corespondenței creează o imagine incorectă. Cu toate acestea, acea imagine greșită nu este consecința logică a teoriei corespondenței, dacă teoria e corect înțeleasă. O asemenea imagine e mai curînd un exemplu clasic de cum ne putem lăsa înșelați de gramatica de suprafață a

cuvintelor şi propoziţiilor atunci cînd omitem să analizăm uzul propriu-zis al expresiilor cu pricina. E un exemplu clasic de confuzie produsă de neînţelegerea utilizării cuvintelor şi prin urmare invită la o terapie filozofică în manieră wittgensteiniană. De regulă credem că, întrucît „fapt" este substantiv, iar substantivele denumesc obiecte, faptele trebuie prin urmare să fie tipuri complicate de obiecte. Sîntem înclinaţi să credem că prin corespondenţă se înţelege de la sine o categorie sau alta de izomorfism, şi de aceea nu mai ştim ce să facem cu faptele negative, cele ipotetice etc. Dar, o dată ce înţelegem logica termenilor folosiţi, descoperim că faptele nu sînt obiecte complexe şi că nu există un izomorfism necesar între structura sintactică a afirmaţiilor adevărate şi structura faptelor. Mai mult, descoperim că faptele negative sau cele ipotetice nu ridică nici o problemă. Afirmaţia adevărată că pisica nu este pe covor corespunde faptului că pisica nu este pe covor. Ce altceva? Iar ce e valabil pentru faptele negative va fi valabil şi pentru celelalte. Dacă e adevărat că, dacă pisica ar fi fost pe covor, cîinele ar fi trebuit să fie în bucătărie, trebuie să *existe* faptul că dacă pisica ar fi fost pe covor, atunci cîinele ar fi trebuit să fie în bucătărie. Pentru orice afirmaţie adevărată există un fapt corespunzător, pentru că aşa se definesc cuvintele.

E greu să nu pierdem din vedere, pe parcursul acestei discuţii, că operăm cu cîteva tautologii şi cu implicaţiile lor. Parafraza şi corespondenţa sînt teorii tautologice, evident adevărate. Prin urmare, orice semn de incompatibilitate decurge, cel mai probabil, din dorinţa noastră expresă de a le înţelege greşit. Aşa cum teoria corespondenţei generează o imagine greşită pentru că nu înţelegem corect utilizarea cuvintelor respective, tot aşa parafraza generează o imagine greşită, din exact acelaşi motiv. Imaginea falsă produsă de parafrază constă în aceea că nu există o proprietate a adevărului: „Zăpada e albă dacă şi numai dacă zăpada e albă", „Iarba e verde dacă şi numai dacă iarba e verde" şi aşa mai departe pentru fiecare propoziţie deictică. Dintr-o asemenea perspectivă, nu există o proprietate distinctă a adevărului, ceva comun tuturor acestor cazuri. „Zăpada e albă" şi „Iarba e verde" nu au nimic în comun în virtutea căruia să fie adevărate.

Vreau să subliniez cît de contraintuitiv este un astfel de rezultat. Majoritatea filozofilor nu şi-ar pune problema să se refere la diverşi termeni formali cum ar fi numeralele, de exemplu „doi", sau la termeni formali de evaluare, de pildă „bun", ca neavînd nimic particular în privinţa semnificaţiei lor, ci doar caracteristici strict sintactice, tipuri de restricţie a utilizării lor. Dar majoritatea filozofilor se mulţumesc cu o noţiune deflaţionistă sau redundantă a adevărului. Ei susţin că afirmaţiile adevărate nu au absolut nimic în comun, exceptînd faptul că toate corespund criteriului parafrazei. Noţiunea de adevăr nu are *conţinut*, cu excepţia conţinutului minim, acela că întrebuinţarea lui „adevărat" trebuie să satisfacă parafraza. Afirmaţiile adevărate trebuie să răspundă condiţiei că p este adevărată dacă şi numai dacă s, und

„p" se înlocuieşte cu propoziţia propriu-zisă, iar „s" cu *aceeaşi propoziţie sau cu varianta echivalentă.*

Ce motive am avea să subscriem la o asemenea perspectivă contra-intuitivă? Impresia de redundanţă provine integral din faptul că, în conformitate cu criteriul parafrazei, membrul stîng pare identic cu membrul drept, cu excepţia ghilimelelor şi a cuvîntului „adevărat". Prin urmare, a spune că „E adevărat că zăpada e albă" pare a fi acelaşi lucru cu a spune ceva mai pe ocolite că zăpada e albă. Prima este o variaţiune sintactică a celeilalte, fără să apară vreo modificare a conţinutului semantic. Dar această concluzie nu e corectă. Avem nevoie de cuvinte cu ajutorul cărora să descriem succesul sau eşecul stabilirii echivalenţei dintre fapte şi afirmaţii, tot aşa cum avem nevoie de cuvinte pentru a descrie succesul sau eşecul potrivirii pentru „ordine". Cuvintele pentru afirmaţii sînt „adevărat" şi „fals", iar pentru ordine sînt „respectat" şi „nerespectat". Afirmaţia trebuie să-şi determine propriile condiţii de adevăr, după cum şi ordinele trebuie să-şi determine condiţiile de respectare. Însă pentru a enunţa condiţiile de adevăr al afirmaţiilor nu avem decît să repetăm afirmaţia, pe cînd pentru a stabili condiţiile de respectare a ordinelor nu e suficient să repetăm ordinul. Asimetria aceasta provine din faptul că *afirmarea* condiţiilor de adevăr este o afirmaţie, dar afirmarea condiţiilor de respectare a unui ordin nu este un ordin, ci tot o afirmaţie. Aşadar impresia de redundanţă este produsă de faptul că enunţarea condiţiior de adevăr pentru afirmaţii diferă de enunţarea condiţiilor de împlinire pentru alte acte de vobire. Voi detalia această idee în următoarea secţiune.

Conceperea unui limbaj

Putem ajunge la aceleaşi concluzii cu ajutorul următorului experiment mental: să presupunem că am concepe un limbaj pentru nişte făpturi care nu beneficiază încă de unul. Ce ar trebui să conţină acest limbaj? Vreau să spun, după ce am stabilit o sintaxă cu care să construim propoziţii, expresii pentru cuantificatori şi conectori logici, cuvinte pentru „cîine", „pisică", „roşu" şi „albastru" etc., ce trăsături generale ar mai trebui să aibă acest limbaj? Pentru început, va fi nevoie de procedee de performare a diverselor tipuri de acte de vorbire, precum afirmaţii, întrebări, comenzi şi promisiuni. În acest scop trebuie să marcăm distincţia dintre conţinutul propoziţional şi forţa ilocuţionară a actului de vorbire. Adică trebuie să distingem între „Părăsiţi camera" ca ordin, „Părăsiţi camera?" ca întrebare şi „Veţi părăsi camera" ca prezicere. Acestea sînt trei acte de vorbire separate, cu forţe ilocuţionare proprii, dar toate au acelaşi conţinut propoziţional: veţi părăsi camera.

Deoarece diferite forţe ilocuţionare conectează conţinutul propoziţional la lumea reală în diverse moduri, cu diverse forme de corespondenţă, avem nevoie de cuvinte diferite pentru a evalua succesul sau eşecul stabilirii unei corespondenţe între propoziţie şi lumea reală. Astfel, vom avea nevoie de un cuvînt pentru a marca faptul că ordinele sînt *respectate* sau *nerespectate*. Ordinele sînt respectate cînd persoana căreia i s-a ordonat face lucrul pe care i s-a ordonat să-l facă pentru că i s-a ordonat. Ordinele funcţionează în baza unei corespondenţe cuvînt-pentru-lume, deoarece într-o anumită măsură rostul unui ordin este de a modifica lumea pentru ca ea să corespundă cuvintelor. În mod similar, promisiunile sînt *ţinute* sau *împlinite* cînd cel care a promis face ce a promis să facă pentru că a promis. Promisiunile au şi ele o corespondenţă cuvînt-pentru-lume, fiindcă într-o anumită măsură rostul unei promisiuni este de a încerca să modifice lumea pentru ca ea să fie pe măsura cuvintelor.

Aşa cum ordinele şi promisiunile izbutesc sau nu să stabilească o corespondenţă între conţinutul propoziţional şi realitate, tot aşa fac şi afirmaţiile. Însă afirmaţiile au o altă formă de corespondenţă, pentru că scopul lor este de a potrivi conţinutul propoziţional pe măsura unei realităţi existente independent, nu de a schimba realitatea pentru ca ea să corespundă conţinutului propoziţional. În măsura în care afirmaţiile reuşesc sau nu să stabilească această corespondenţă, spunem că ele sînt *adevărate* sau *false* şi, indiferent de limbajul pe care vrem să-l concepem, el va avea nevoie de cuvinte care să marcheze această reuşită sau dimpotrivă, insuccesul. Va avea nevoie de cuvinte care să desemneze adevărul şi falsul.

Însă criteriul de reuşită pentru actul de vorbire utilizat în stabilirea corespondenţei va fi enunţat în mod diferit pentru afirmaţii care au o corespondenţă cuvînt-pentru-lume, pe de-o parte, şi pe de altă parte, promisiuni sau ordine care au o corespondenţă cuvînt-pentru-lume. Condiţia de reuşită pentru afirmaţia că veţi părăsi camera este aceea că părăsiţi camera. Afirmarea condiţiilor de adevăr este doar o repetare a afirmaţiei, şi de aici rezultă, cum am văzut, criteriul de parafrază a adevărului. Pentru fiecare afirmaţie în parte, ca să enunţăm condiţiile de reuşită în stabilirea corespondenţei nu avem decît să reluăm afirmaţia. Însă afirmarea condiţiilor de respectare a ordinului „Părăsiţi camera" nu pot fi enunţate parafrastic în forma „Părăsiţi camera", pentru că afirmarea condiţiilor de împlinire a ordinului are o altă corespondenţă decît ordinul în sine. Pentru a enunţa condiţiile de respectare a unui ordin, trebuie să facem o afirmaţie, de exemplu:

> Ordinul O, „Părăsiţi camera", dat de vorbitorul V unui ascultător A la momentul t este respectat dacă şi numai dacă A părăseşte camera la momentul t datorită lui O.

Prin urmare s-ar zice că „adevărat" este oarecum redundant, într-un mod în care „respectat" şi „păstrat" nu sînt. Dar aceasta nu e decît o

impresie. „Adevărat" și „fals" sînt termeni cruciali evaluînd reușita corespondenței într-o manieră adecvată pentru afirmații, tot așa cum „respectat" și „nerespectat" evaluează reușita în stabilirea corespondenței într-o manieră adecvată ordinelor.

Mai mult decît atît, avem nevoie de termeni pentru a marca ce anume se află de cealaltă parte a corespondenței, de partea lumii exterioare. În cazul ordinelor și al promisiunilor, nu e deloc greu. Avem nevoie de cuvinte pentru diferite *acțiuni* care constituie respectarea ordinelor, împlinirea promisiunilor etc. Acțiunile nu necesită ordine sau promisiuni, dar ordinele și promisiunile au nevoie de acțiuni pentru a fi respectate și respectiv împlinite. Însă de cealaltă parte a afirmațiilor, un cuvînt pentru „acțiune" nu este suficient, și nici cuvintele pentru „obiect" sau „eveniment" nu vor fi suficiente. De ce nu? Deoarece în virtutea criteriului parafrazei pentru reușita stabilirii corespondenței, condițiile aflate de partea lumii exterioare în corespondența cuvînt-pentru-lume trebuie să fie specificate prin folosirea formei sintactice adecvate pentru exprimarea întregii propoziții. Pe scurt, ne trebuie un cuvînt pentru „fapt". Ne trebuie un cuvînt pentru corelativul non-lingvistic al afirmației în virtutea căreia, sau datorită căreia, afirmația este adevărată; acest cuvînt trebuie să fie structurat sintactic în așa fel încît să fie pe măsura afirmației. Afirmațiile trebuie să aibă forma „faptul că...", unde ce urmează după „că" este doar expresia conținutului propozițional al afirmației. Faptele nu au nevoie de afirmații pentru a exista, dar afirmațiile au nevoie de fapte pentru a fi adevărate.

Prin urmare, în momentul acesta avem, în limbajul conceput de noi, cuvinte pentru „adevărat", „afirmații" și „propoziții". Ne-ar prinde bine să avem și un verb general pentru a descrie relațiile dintre ele, un verb care să fie neutru în privința tuturor formelor specifice de afirmații și a varietății de moduri în care afirmațiile adevărate corespund faptelor, un verb atît de general și de gol de semnificație cum ar fi verbul „a corespunde". Ar fi util să găsim un cuvînt echivalent, ca apoi să putem enunța relațiile de definiție între aceste noțiuni, spunînd ceva echivalent lui:

> Afirmațiile sînt adevărate dacă și numai dacă ele corespund faptelor.

Consider că acest experiment mental, deși simplificator într-o anumită măsură, descrie situația în care ne aflăm, apelînd la cuvintele „adevărat", „afirmație" și „fapt".

Rezumat și concluzie

Acum voi rezuma toate ideile expuse în acest capitol. Vreau să recapitulez cele ce urmează într-un mod care să lămurească o serie de aspecte metodologice folosite în capitolele anterioare.

1. „Adevărat" este adjectivul folosit pentru a evalua afirmaţii (precum şi convingeri, care, ca şi afirmaţiile, funcţionează pe baza unei corespondenţe gîndire-pentru-lume şi cuvînt-pentru-lume). Afirmaţiile sînt evaluate ca fiind adevărate cînd ele sînt credibile, adică atunci cînd modul în care reprezintă ele lucrurile este cel adevărat.
2. Criteriul de credibilitate e oferit de parafrază. De aceea „adevărat" pare redundant, fără să fie. Avem nevoie de un predicat metalingvistic pentru a evalua reuşita în stabilirea unei corespondenţe cuvînt-pentru-lume, iar acest cuvînt este „adevărat".
3. Atribuirea lui „adevărat" afirmaţiilor nu este arbitrară. În general, afirmaţiile sînt adevărate în virtutea unor condiţii din lumea exterioară care nu fac parte din afirmaţii. Afirmaţiile sînt confirmate de felul în care există lucrurile în lumea exterioară, independent de afirmaţie. Ne trebuie termeni generali pentru a desemna aceste *cum-sînt-lucrurile-în-lume*, iar „fapt" este un astfel de termen. Celelalte sînt „situaţie" şi „stare de fapt".
4. Deoarece afirmaţiile determină propriile lor condiţii de adevăr şi deoarece termenul „fapt" se referă la acel ceva în virtutea căruia afirmaţia este adevărată, modul canonic de a specifica acest fapt este acelaşi cu modul de a specifica afirmaţia, enunţîndu-l. Această specificaţie necesită o întreaga propoziţie. Prin urmare, atît afirmaţiile, cît şi faptele sînt specificate propoziţional, „faptul că..." şi „afirmaţia că...", dar aceasta nu înseamnă că faptele sînt de natură lingvistică.
5. Întrucît identitatea faptului depinde de identitatea dintre trăsăturile specifice ale faptului şi cele specificate de afirmaţia corespondentă şi în virtutea cărora afirmaţia corespondentă e adevărată, este fals să presupunem că sintagma „faptul că s" trebuie să-şi păstreze identitatea de referinţă în situaţii de substituţie cu propoziţii echivalente logic cu s. Pentru o analiză mai detaliată a acestei chestiuni, vezi apendicele la acest capitol.
6. Cum rămîne cu substituirea expresiilor coreferenţiale? În unele cazuri, substituirea expresiilor coreferenţiale poate păstra identitatea faptelor. Fiindcă Tullius şi Cicero erau unul şi acelaşi ins, putem intui că Tullius a fost orator în aceeaşi măsură în care a fost Cicero. De ce? Pentru că exact aceeaşi stare de fapt din lumea exterioară adevereşte fiecare afirmaţie, iar „fapt" se defineşte ca fiind acel ceva care adevereşte o afirmaţie.
   Însă în general substituirea de expresii coreferitoare definite nu produce referinţa la acelaşi fapt. La nivel intuitiv, faptul că Tullius a fost orator diferă de faptul că omul care l-a denunţat pe Catilina era orator, chiar dacă Tullius este cel care l-a denunţat pe Catilina. De ce? Deoarece ultimul fapt presupune, pentru a putea exista, denunţarea lui Catilina de către cineva, în vreme ce primul nu implică o asemenea cerinţă.

7. Faptele nu sînt același lucru cu afirmațiile adevărate. Acest lucru poate fi demonstrat în cîteva moduri. Iată două dintre ele. Mai întîi, e legitim să abordăm faptele ca funcționînd cauzal, dar nu putem să ne referim la afirmațiile adevărate ca funcționînd cauzal. În al doilea rînd, proporția dintre fapt și afirmații este de la unu la multiplu, deoarece același fapt poate fi exprimat de mai multe afirmații. De exemplu, același fapt este enunțat prin „Cicero era orator" și de „Tullius era orator".
8. Ori de cîte ori apare parafraza, există moduri alternative de descriere sau specificare a faptelor. Astfel, afirmația adevărată „Sally este sora lui Sam" corespunde faptului că Sally este sora lui Sam, dar mai sînt și altele de spus, ca de pildă că Sally este femeie și că Sally și Sam au același tată și aceeași mamă. Numeroase dispute filozofice se poartă în jurul structurii faptelor, iar asemenea chestiuni merg în general mult dincolo de parafrază. De exemplu, disputele filozofice privind culorile și alte calități secundare vizează natura faptelor care corespund unor asemenea afirmații precum că acest obiect este roșu; analiza unor asemenea fapte necesită ceva în plus față de parafrază.
9. O metodă (doar una) a filozofiei este de a analiza structura faptelor care fac ca afirmațiile noastre să fie adevărate. În capitolele anterioare am încercat să întreprind această analiză cu privire la structura faptelor sociale și instituționale.

Apendice la capitolul 9: argumentul prăștiei

Mai există un argument împotriva teoriei de corespondență a adevărului, care, dacă se va dovedi valid, va invalida definitiv teoria respectivă. Argumentul e ireproșabil la nivel tehnic; el i-a fost atribuit inițial lui Frege, apoi a fost folosit de Quine împotriva logicii modale, iar de curînd a fost repus în discuție de Donald Davidson, care îl folosește împotriva teoriei de corespondență. Cu timpul a ajuns să fie cunoscut sub numele de „argumentul prăștiei" (probabil pentru că un argument atît de mărunt, ca un fel de David, poate fi folosit în distrugerea unor teorii colosale, niște Goliați precum logica modală și teoria de corespondență). De regulă argumentul e enunțat cu o viteză uluitoare[14], dar dacă vrem să-i descoperim fisurile trebuie să ne mișcăm încet și să-l analizăm pe îndelete.

În esență, argumentul arată că, dacă o afirmație adevărată corespunde unui fapt, ea corespunde și celorlalte fapte; prin urmare, noțiunea de corespondență devine nulă. Dacă afirmațiile corespund, atunci toate afirmațiile adevărate corespund aceluiași lucru. Argumentul poate fi rezumat în următoarele etape (comentariile mele vor apărea în paranteze la fiecare etapă):

Etapa 1. Presupoziţie: Afirmaţia că zăpada e albă corespunde faptului că zăpada e albă.

Această afirmaţie este un exemplu de substituire a teoriei de corespondenţă, iar rostul argumentului este de a respinge teoria reducînd afirmaţia la absurd.

Etapa 2. Presupoziţie: În contexte precum cel din etapa 1, apariţia propoziţiilor şi a termenilor singulari este de aşa natură încît (a) întreaga afirmaţie îşi păstrează valoarea de adevăr, o dată substituiţi termeni singulari coreferenţiali şi (b) îşi păstrează valoarea de adevăr în substituţiile cu propoziţii echivalente logic.

(Niciodată nu s-a oferit un argument pentru cele de mai sus. La prima vedere, pare neplauzibil. Voi reveni mai tîrziu.)

Etapa 3. Presupoziţie: Propoziţia (a) „Zăpada e albă" este echivalentă logic cu propoziţia (b) „Unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene) este identic cu unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene şi zăpada e albă)".

(„Echivalenţa logică" este un termen tehnic. Două afirmaţii sînt echivalente logic dacă şi numai dacă au aceeaşi valoare de adevăr în orice context. Din perspectiva acestei definiţii există o semantică pentru descrieri definite conform cărora (a) şi (b) sînt echivalente logic.)

Etapa 4. Presupoziţie: Propoziţia „Iarba e verde" este echivalentă logic cu propoziţia: „Unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene) este identic cu unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene şi iarba e verde)".

(Întocmai ca şi presupoziţia 3. Sînt valabile aceleaşi observaţii.)

Etapa 5. Presupoziţie: Expresia „Unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene şi zăpada e albă)" se referă la acelaşi obiect ca şi expresia „Unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene şi iarba e verde)".

Date fiind aceste presupoziţii, putem deduce din etapa 1

Etapa 6. Afirmaţia că zăpada e albă corespunde faptului că unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene) este identic cu unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene şi zăpada e albă).

(Aceasta derivă din principiul enunţat în etapa 2b, care permite substituibilitatea de propoziţii echivalente logic şi din presupoziţia enunţată în etapa 3, că cele două propoziţii sînt echivalente logic.)

Iar din etapa 6, prin intermediul principiului de substituibilitate a expresiilor coreferenţiale enunţate în 2a împreună cu coreferinţa enunţată în 5, obţinem:

Etapa 7. Afirmaţia că zăpada e albă corespunde faptului că unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene) este identic cu unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene şi iarba e verde).

Însă acum trebuie să mergem de-a-ndăratelea, substituind echivalenţa logică enunţată în etapa 4 şi folosind din nou principiul enunţat în 2b; vom obţine:

Etapa 8. Afirmaţia că zăpada e albă corespunde faptului că iarba e verde.

Dar un asemenea rezultat arată că în cazul oricăror două afirmaţii adevărate, prima corespunde faptului enunţat de a doua. Putem înlocui cu orice alte afirmaţii adevărate enunţurile „Zăpada e albă" şi „Iarba e verde", pentru a demonstra că orice afirmaţie adevărată corespunde tuturor şi oricăror fapte. Prin urmare, noţiunea de corespondenţă este nulă, iar teoria de corespondenţă a adevărului a fost respinsă.

Cum trebuie să înţelegem acest argument? Eu cred că el nu e plauzibil şi că ne arată cel mult falsitatea presupoziţiilor[15]. În acest caz, după părerea mea argumentul nu poate demonstra decît cel mult falsitatea presupoziţiei 2b, anume că propoziţii echivalente logic se pot substitui *salva veritate* în contexte precum Etapa 1. Complet independent de acest exemplu, 2b are consecinţe contraintuitive. De exemplu, conform lui 2b, din faptul că afirmaţia că (zăpada este albă) corespunde faptului că (zăpada este albă) rezultă că afirmaţia că (zăpada este albă) corespunde faptului că (zăpada este albă şi 2+2=4). În argumentul praştiei, 6, prima etapă dedusă este falsă, întrucît afirmaţia că zăpada este albă nu corespunde nici unui fapt despre Diogene. Diogene şi identitatea lui sînt pur şi simplu irelevante cînd e vorba de faptul că zăpada e albă. În termeni simpli, din afirmaţia adevărată că:

1. Afirmaţia că zăpada e albă corespunde faptului că zăpada e albă,

nu putem deduce în mod corect că:

6. Afirmaţia că zăpada e albă corespunde faptului că unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene) este identic cu unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene şi zăpada e albă).

Dar – ar putea protesta cineva – nu înseamnă aceasta că avem cu atît mai multă nevoie de o demonstraţie? La urma urmelor, miza chestiunii este tocmai dacă teoria de corespondenţă are consecinţe logice nedorite sau nu; deci nu putem pur şi simplu să eliminăm aceste presupuse consecinţe. Răspunsul la o asemenea obiecţie constă în prezentarea faptelor, ca şi a adevărului şi a teoriei de corespondenţă pe care am oferit-o în capitolul 9. În ciuda generalităţii lor, acestea sînt cuvinte banale, iar utilizarea lor obişnuită trebuie respectată de orice

demers filozofic care mizează pe ea. Am susţinut că întreaga noţiune de „fapt" relevantă pentru discuţia noastră este noţiunea a ceva care *confirmă afirmaţiile sau în virtutea căruia afirmaţiile sînt adevărate.* Dacă eu am dreptate în această privinţă, atunci orice set de constrîngeri logice, precum presupoziţia 2b privitoare la contexte propoziţionale precum etapa 1, trebuie să respecte aceste trăsături ale semnificaţiei lui „fapt", precum şi trăsăturile intuitive ale lui „adevărat" şi „corespunde". În interpretarea noastră obişnuită, intuitivă, marcatorul de adevăr pentru afirmaţia că zăpada e albă este faptul că zăpada e albă. Este evident, cred eu, că identitatea de sine a lui Diogene (sau faptul că 2+2=4) nu are nimic de-a face cu ceea ce adevereşte afirmaţia că zăpada e albă. Pe scurt, condiţia de adecvare a oricărui demers privind adevărul şi teoria de corespondenţă este că el trebuie să respecte noţiunile intuitive de „fapt", „adevăr" şi „corespondenţă". Tocmai ceea ce nu reuşeşte să facă argumentul praştiei, pentru că el tolerează principiul 2b, care merge împotriva oricăror noţiuni intuitive.

Acuza de a solicita explicaţii suplimentare este subiect de *tu quoque.* A presupune că teoria de corespondenţă se supune unor principii precum celui enunţat în 2b, în absenţa unui argument care să arate că 2b are aplicabilitate, nu face decît să solicite explicaţii suplimentare. De ce-am presupune că propoziţii precum 1 permit substituţii *salva veritate* de propoziţii echivalente logic, cînd asemenea substituţii produc instantaneu rezultate contraintuitive? Orice principiu care ne violează intuiţiile va necesita o solidă argumentaţie ca justificare, şi în acest caz nu ni se oferă nici o justificare pentru rezultatele contraintuitive.

Un alt mod de a prezenta această problemă este de a observa că *identitatea faptelor* nu se conservă prin substituibilitatea propoziţiilor echivalente logic. Iar forma propoziţională

„Afirmaţia că a corespunde faptului că b"

permite substituţii *salva veritate* de partea dreaptă a lui „corespunde" în grupuri nominale de forma „faptul că c" numai în cazuri în care

Faptul că b este identic cu faptul că c.

Dar intuiţia ne spune că această condiţie nu e respectată în exemplul cu Diogene. În mod intuitiv, faptul că zăpada e albă nu este *acelaşi lucru* cu faptul că unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene) e identic cu unicul x astfel încît (x este identic cu Diogene şi zăpada e albă). Iar dacă aveam dubii în privinţa intuiţiei noastre, natura evident contraintuitivă a lui 6 ar trebui să ni le înlăture. Întrucît 1 este adevărată, iar 6 falsă, rezultă că inferenţa e greşită. Din premise corecte nu se pot trage decît concluzii corecte în mod corect.

Este important să subliniem că dificultatea nu rezidă în aparenta non-extensionalitate a lui „X corespunde lui Y". Acel context este complet extensional în privinţa substituibilităţii expresiilor coreferenţiale pentru

„X" și „Y". Dificultatea stă în non-extensionalitatea expresiei „faptul că b". Această expresie nu menține identitatea de referință în substituția de propoziții echivalente logic. Dar de ce ar trebui să o facă? De ce ar trebui ca faptele referitoare la zăpadă să fie identice cu faptele referitoare la Diogene sau oricine altcineva? Diogene nu are nimic de-a face cu faptul că zăpada e albă. Intuitiv, posibilitatea ca aceste două fapte să fie unul și același pare exclusă.

Conchid că argumentul praștiei nu respinge teoria de corespondență.

Concluzie

Se poate ajunge la miezul problemelor pentru care am pledat în cartea de faţă în felul următor: după părerea mea, opoziţia tradiţională în care sîntem tentaţi să punem biologia şi cultura este la fel de eronată ca şi opoziţia dintre corp şi gîndire. Aşa cum stările mentale sînt trăsături de nivel superior ale sistemului nostru nervos şi prin urmare nu există o opoziţie între mental şi fizic, mentalul este pur şi simplu un set de trăsături ale creierului la un nivel de descriere superior celui al neuronilor. Prin urmare nu există o opoziţie între cultură şi biologie; cultura este forma pe care o ia biologia. Nu ar putea fi vorba de o opoziţie între biologie şi cultură, pentru că, dacă ar fi, biologia ar ieşi învingătoare. Diverse culturi reprezintă forme diferite de manifestare a unei substructuri biologice subiacente. Dar dacă aşa stau lucrurile, ar trebui să avem un scenariu coerent care să includă o ontologie a biologiei şi o ontologie a formelor culturale sau instituţionale. Ar trebui să nu existe rupturi radicale. Teza pe care am susţinut-o în această carte contestă existenţa rupturii radicale. Conexiunea dintre biologie şi cultură se face, deloc surprinzător, prin conştiinţă şi intenţionalitate. Particularitatea culturii constă în manifestarea intenţionalităţii colective, şi în special în atribuirea colectivă de funcţii unor fenomene, funcţiile neputînd fi performate strict în virtutea trăsăturilor pur fizice ale fenomenelor. De la bancnote de dolari la catedrale şi de la jocul de fotbal la state-naţiuni, ne izbim la tot pasul de noi fapte sociale, iar aceste fapte merg dincolo de trăsăturile fizice ale realităţii fizice subiacente.

Cu toate acestea, deşi există un continuum de la chimia transmiţătorilor neuronali precum seretonina şi neuropinefrina la conţinutul unei stări mentale precum convingerea că Proust este un romancier mai bun decît Balzac, stările mentale se disting de alte fenomene fizice deoarece ele fie sînt conştiente, fie au potenţialitatea de a fi conştiente. Fără accesul la conştiinţă, fie şi potenţial, nu există stări mentale. În mod similar, deşi există o continuitate a comportamentului colectiv de la leii care atacă o hienă la Curtea Supremă luînd o decizie constituţională, structurile instituţionale au o caracteristică specială: simbolismul. Capacitatea biologică de a simboliza – sau de a semnifica, de a exprima – ceva dincolo de sine este capacitatea fundamentală aflată nu doar la temelia limbajului, ci a oricărei forme de realitate instituţională. Limbajul este el însuşi o structură instituţională, căci presupune atribuirea unei

funcții speciale entităților fizice brute, care nu au o legătură naturală cu funcția respectivă. Anumite tipuri de sunete sau de semne *contează* drept cuvinte și propoziții și anumite tipuri de enunțuri *contează* drept acte de vorbire. Funcția instrumentală este de *reprezentare*, în una sau alta dintre categoriile de acte de vorbire, a obiectelor și stărilor de fapte din lumea exterioară. Agenții care pot face acest lucru în colectivitate respectă precondiția esențială a tuturor structurilor instituționale: banii, proprietatea, căsătoria, guvernul și universitatea, toate există în virtutea acordului uman, care presupune în mod esențial capacitatea de simbolizare.

Note

Capitolul 1. Realitatea ca proiect social

1. J.R. Searle, „What is a Speech Act", în Black, Max ed., *Philosophy in America* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, London: Allen N. Unwin, 1965); şi J.R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* (New York: Cambridge University Press, 1969). Noţiunea de „fapt brut" în acest sens i se datoreaza lui G.E.M. Anscombe, „On Brute Facts", *Analysis* 18, nr. 3 (1958).
2. Ca argumentaţie în favoarea ultimelor două prezumţii, acelea că noţiunea de regulă a subconştientul adînc-ascuns este incoerentă şi că o computaţie este relativă la observator, vezi John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass., London: MIT Press, 1992), capitolele 7, respectiv 9.
3. L. Wright, „Functions", în *The Philosophical Review* 82, nr. 2 (aprilie 1973), 137-68. Vezi, de asemenea, P. Achinstein, „Functional Explanation", în *The Nature of Explanation* (New York: Oxford University Press 1983), pp. 263-90.
4. Folosirea acestor termeni pentru explicitarea distincţiei mi-a fost iniţial sugerată de către Jennifer Hudin.
5. Pentru o explicaţie a acestui tip de intenţionalitate, manifestată în semnificaţie, vezi John R. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, în special capitolul 6.
6. Prezint cîteva dintre acestea în John R. Searle, „Collective Intentions and Actions", în *Intentions in Communication*, P. Cohen, J. Morgan, şi M.E. Pollack eds. (Cambridge, Mass.: Bradford Books, MIT Press, 1990).
7. Nu intenţionez să sugerez că punctele mele de vedere ar fi indiscutabil valide sau că nu ar fi primit nici o obiecţie. Mai există şi alte cîteva concepte importante legate de intenţionalitate colectivă. Vezi în special M. Gilbert, *On Social Facts* (London: Routledge, 1989); M. Bratman, „Shared Cooperative Activity", în *Philosophical Review* 101, nr. 2 (1992), 327-41; şi R. Tuomela, K. Miller, „We-intentions", în *Philosophical Studies* 53 (1988), 367-89.
8. Searle, *Speech Acts*.
9. O distincţie asemănătoare a fost introdusă de către J. Rawls, „Two Concepts of Rules", în *Philosophical Review* 64 (1955).
10. De exemplu, Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 19 sqq.

Capitolul 2. Producerea faptelor instituţionale

1. John R. Searle, *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1979), capitolul 1.
2. Încerc să explic legătura dintre componenta individuală şi cea colectivă a intenţionalităţii colective în John R. Searle, „Collective Intentions and Actions", în *Intentions in Communication*, P. Cohen, J. Morgan şi M.E. Pollack eds. (Cambridge, Mass: Bradford Books, MIT Press, 1990).

3. Sursa consacrată este W. Koehler, The Mentality of Apes, 2d ed. (London: Kegan Paul, Trench and Trubner, 1927). De curînd, E.O. Wilson afirma: „Întîlnim sporadic întrebuinţarea instrumentelor la unele specii mai evoluate de maimuţe, de cele mai multe ori cam în aceeaşi măsură în care o întîlnim la alte grupuri de vertebrate. Însă cimpanzeii dispun de un repertoriu atît de bogat şi sofisticat, încît se distanţează mult de alte animale, apropiindu-se de oameni". *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), p. 73.
4. Werner Kummer, *Primate Societies* (Chicago: Aldine, 1971), p. 118.
5. Apropo, situaţia aceasta e încă valabilă în cazul monedei britanice. Pe bancnota de douăzeci de lire sterline scrie: „Promit să plătesc purtătorului acestei bancnote suma de douăzeci de lire sterline". Bancnota e semnată de trezorierul suprem al băncii engleze.
6. Voi folosi expresiile „termenul X", „termenul Y" şi „termenul C" pentru a mă referi fără deosebire fie la entităţi reale cu valoare echivalentă cu a acestor trei variabile, fie la expresii verbale care substituie expresiile „X", „Y" şi „C". Îmi dau seama că există un pericol de confundare a menţionării cu întrebuinţarea, dar cred că orice clarificare necesară va fi oferită de context. Acolo unde există pericol de confuzie voi lămuri distincţia, apelînd la distincţia dintre „expresia X" şi „elementul X". Prima se referă la o expresie, cea de-a doua la entitatea reală.

Capitolul 3. Limbaj şi realitate socială

1. Donald M. Broom, *The Biology of Behavior: Mechanisms, Functions and Applications* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 196-197.

Capitolul 4: Teoria generală a faptelor instituţionale. Partea I: Menţiune, interacţiune şi structură logică

1. Pentru o discuţie mai amplă, vezi John R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969) şi John R. Searle, *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Capitolul 6. Capacităţi preexistente şi explicaţia fenomenelor sociale

1. N. Chomsky, *Reflections on Language* (New York: Pantheon, 1975).
2. J.A. Fodor, *The Language of Thought* (New York: Crowell, 1975).
3. Pentru precizări suplimentare, vezi John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press, Cambridge MA and London, 1992), capitolul 7.
4. J.R. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind* (New York: Cambridge University Press, 1983) şi op.cit. supra.
5. J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, capitolul 7.
6. Cred că exemplul a fost folosit pentru prima oară de Robyn Carston, „Implicature, Explicature and Truth-Theoretic Semantics", în S. Davis ed., *Pragmatics: A Reader* (Oxford: Oxford University Press, 1991), pp. 33-51.
7. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1953), part II, sec. xi.
8. Ibid., part I, par. 201.

9. Ibid., part I, par. 324 sqq. şi ce urmează.
10. Daniel Dennett, *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

Capitolul 7. Există lumea reală? Partea I: Ofensiva împotriva realismului

1. Peter Strawson este un exemplu de filozof realist care respinge teoria de corespondenţă a adevărului. Vezi „Truth", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume 24 (1950).
2. H. Putnam, *Realism With a Human Face* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), p. 23.
3. Citat de N. Goodman, *Of Mind and Other Matters* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), p. 36.
4. H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis and Cognition, The Reification of the Living* (Dordrecht: D. Reidel, 1980).
5. Terry Winograd, „Three Responses to Situation Theory", Center for the Study of Language and Information, Report No. CSLI-870106, 1987 şi Terry Winograd, Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition* (Norewood, N.J.: Ablex, 1986), capitolul 5.
6. G. Levine, „Looking for the Real: Epistemology in Science and Culture", în G. Levine ed., *Realism and Representation: Essays on the Problem of Realism in Relation to Science, Literature and Culture*, (Madison: University of Wisconsin Press, 1993), p. 13.
7. J. Derrida, *Limited Inc.* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1988), p. 136.
8. Putnam, *Realism with a Human Face*, pp. 96 sqq. H. Putnam, *The Many Faces of Realism* (LaSalle, Ill.: Open Court, 1987), pp. 18 sqq.
9. N. Goodman, *Of Mind and Other Matters*, p. 36.
10. Putnam, Reason, *Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. xi. Expresia este reluată în *The Many Faces of Realism*, p. 1.
11. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (Oxford: Basil Blackwell, 1953), part I, par. 464 (traducerea lui Searle, respectiv a mea, A.D.).
12. Îmi cer scuze pentru precaritatea acestei analize. Am discutat în detaliu aceste chestiuni în capitolul 2 din *Intentionality*. Pentru argumentele cele mai convingătoare împotriva teoriei informaţiilor senzoriale, vezi J.L. Austin, *Sense and Sensibilia* (New York: Oxford University Press, 1962).
13. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1922).

Capitolul 8. Există lumea reală? Partea a II-a: Ar putea exista dovezi în favoarea realismului extern?

1. Contestînd realismul, Putnam îl prezintă ca fiind viziunea conform căreia „se presupune că adevărul este în mod radical non-epistemic". *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), p. 125. Însă realismul este afirmaţia că realitatea este în mod radical non-epistemică. Iar dacă s-ar dovedi că adevărul nu este un concept radical non-epistemic, va trebui pur şi simplu să găsim un alt concept care să fie non-epistemic, căci avem nevoie de un termen non-epistemic pentru a descrie corespondenţa dintre enunţurile noastre şi lumea reală, care e radical non-epistemică.

Capitolul 9. Adevăr și corespondență

1. Trebuie să spun „în general", pentru că unele afirmații sînt autoreferențiale, ca de exemplu „Această propoziție este în românește".
2. În mod similar, dar totuși diferit de convenția T la care se referă Tarsky. Vezi Alfred Tarski, „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", *Studia Philosophica* (1935) 261-405; tradus în limba engleză „The Concept of Truth in Formalized Languages", în Alfred Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics* (Oxford: Clarendon Press, 1956).
3. J.L. Austin, „Truth" și P.F. Strawson, „Truth", în *Proceedings of the Aristotelian Society* 34 (1950). Reeditat în Pitcher ed., *Truth* (Englewood Cliffs: N.J.: Prentice Hall, 1964).
4. Strawson, în Pitcher, *Truth*, p. 32.
5. Ibid., p. 40, italic în original.
6. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1922).
7. Strawson, în Pitcher, *Truth*, p. 38.
8. Op.cit., p. 41.
9. „Ce este faptul? Faptul este o gîndire care e adevărată". Gottlob Frege, „The Thought", în P.F. Strawson ed., *Philosophical Logic* (Oxford: Oxford University Press, 1967), p. 35.
10. Strawson, în Pitcher, *Truth*, p. 38.
11. Astfel de afirmații pot fi categoric parafrazate așa încît să nu menționeze fapte, dar asta e irelevant. Important e că ele au sens, pe cînd a atribui o forță cauzală afirmațiilor nu are.
12. Pentru o ilustrare a acestor concepții, vezi F.P. Ramsey, „Facts and Propositions", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 7 (1927), reeditat în Pitcher ed., *Truth*; P. Horwich, *Truth* (Oxford: Basil Blackwell, 1990) și W.V.O. Quine, *Pursuit of Truth*, rev. ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).
13. Pentru o discuție mai amplă asupra acestei distincții, vezi John R. Searle, *Intentionality* (Cambridge and NewYork: Cambridge University Press, 1983), p. 13.
14. Iată argumentația lui Davidson, în întregimea ei:
    Principiile sînt următoarele: dacă o afirmație corespunde faptului descris de o expresie de forma „faptul că s", atunci ea corespunde faptului descris de „faptul că q" dacă (1) propozițiile care substituie „s" și „q"sînt echivalente logic, sau (2) „s" diferă de „q" numai prin aceea că un termen singular a fost substituit de un termen singular coextensiv. Argumentul de confirmare este acesta: pornind de la „p" ca prescurtare a unor propoziții adevărate, e evident că afirmația că p corespunde faptului că p. Dar al doilea „p" îl putem înlocui cu echivalentul logic al lui „(acel x astfel încît x este identic cu Diogene și p)". Conform principiului de substituibilitate a termenilor singulari coextensivi, putem substitui pe „s" cu „t" în ultima propoziție citată, cu condiția ca „t" să fie adevărat. Finalmente, inversînd ultima etapă, conchidem că afirmația că p corespunde faptului că t, unde „p" și „t" sînt oricare propoziții adevărate date.
    Inquiries into Truth and Interpretation (Oxford: Clarendon Press, 1984), p. 42.
15. Există o serie de critici ale argumentului prastiei. Cred că dintre toate cea mai apropiată ca spirit de a mea apare la J. Barwise, J. Perry, *Situations and Attitudes* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983).

Index de nume

A

Achinstein, P. 181
Anscombe, G.E.M. 181
Aristotel 166
Austin, J.L. 161, 163, 183-184

B

Barwise, J. 184
Berkeley, G. 5, 7, 9, 11, 15, 80, 129, 137-138, 146, 152, 181
Bourdieu, P. 11, 111
Bratman, M. 181
Broom, D. 65, 182

C

Carston, R. 182
Chomsky, N. 108-109, 182

D

Darwin, C. 26
Davidson, D. 175, 184
Dennett, D. 121, 183
Derrida, J. 8-9, 129, 131, 183
Dummett, M. 129

F

Feyerabend, P. 8, 129
Flores, F. 183
Fodor, J. 109, 182
Frege, G. 9, 163, 175, 184
Freud, S. 109

G

Giddens, A. 181
Gilbert, M. 181
Goodman, N. 8, 129, 133-135, 183

H

Hudin, J. 11, 181
Hume, D. 65, 111

K

Kant, I. 11, 16, 137, 143, 145, 147
Koehler, W. 182
Kuhn, T. 8, 129
Kummer, W. 44, 184

L

Lesniewski, S. 132
Levine, G. 131, 183

M

Maturana, H. 129-130, 183
Mill, J.S. 138
Miller, K. 181
Millikan, R.G. 27
Moore, G.E. 26, 143, 145-146, 148-149

N

Nietzsche, F. 111

P

Perry, J. 184
Pitcher, G. 184
Platon 9, 142
Putnam, H. 8, 127, 133, 136-138, 184

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Q

Quine, W.V.O. 9, 175

R

Rawls, J. 181
Rorty, R. 8, 9, 129
Russell, B. 9, 162

S

Searle, J.R. 5-11, 14, 19, 28, 150, 181-184
Strawson, P. 158, 161-166, 168, 183-184

T

Tarski, A. 9, 184
Tuomela, R. 181

V

Varela, F.J. 129, 183

W

Wheeler, J.R. 129
Wilson, E.O. 182
Winograd, T. 8, 129-130, 183
Wittgenstein, L. 9, 89, 111-113, 117, 142, 147, 157, 162, 182-184
Wright, L. 26-27, 181

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Index de termeni

E

Adevăr 158-178
- criteriul parafrazei 159-161, 164-170
- teoria de corespondenţă 161-164, 167-170
- teoria redundanţei 165

Antirealismul 147
- constructivism 147
- idealism fenomenalist 147

Argumentul verificaţionist 136-140
Argumentul praştiei 175-178
Autoreferenţialitate 37-39, 52-53
- *type/token* 53

Autoritate convenţională 87
- autorizare *versus* solicitare 91
- procedurală *versus* definitivă 91
- structura logică 90-95

C

Caracteristici
- intrinsece 21-24
- obiective epistemic 22
- relative la observator 21-24
- subiective ontologic 22-23
- şi funcţii 24
- şi funcţiile-statut 86-87

Cauzalitate
- facilitarea 110
- reguli 108-122
- şi Fundal 115-122

Codificare 53, 78-79
Comportament
- descriptiv sau prescriptiv 117

D

Declaraţii 39-40
- argumentul *Ding an sich* 140-142

Demonstraţia lui Moore 148-149

F

Fapte instituţionale 15, 34-36, 37-56, 72-107
- categoria faptelor sociale 42
- conservarea 99-101
- producerea 98-99
- structura logică 80
- şi capacităţi preexistente 106-107
- şi limbaj 70-71

Fapte 158-178
- brute 15, 34-36, 39-40, 54-55, 102-106, 181
- componenta lingvistică 41
- dependente de limbaj 58-60
- independente de limbaj 58-60
- intrinsece 23
- non-instituţionale 15
- obiective 20
- relative la observator 23
- sociale 34
- şi limbaj 57-71
- taxonomia 103

Funcţie 24-34
- atribuire colectivă 43-45
- atribuire de funcţii 24-31
- forma atribuirii 48
- instrumentală/ non-instrumentală 30-31
- manifeste şi latente 31, 105
- relative la observator 25-28
- reluarea 37-55
- semnificaţia 30
- statut 44-46
- şi acte de vorbire 73-74, 76
- şi cauze 26-28

Funcţii-statut 44-45, 49, 105
- etape procedurale 89
- simbolice 87
- şi autoritate 84-96
- şi autoritate deontică 87-88

– şi drepturile omului 82
– şi onoarea 88
Fundal 108-122
– aspecte ale familiarităţii 112
– cauzalitate 115-122
– categorii dramatice 113-114
– dispoziţii 114-115
– inversiune explicativă 120
– percepţii 112
– practici lingvistice 110-111
– raţionalitate 116-117
– şi realismul extern 146-152

G

Gîndire
– dependentă de limbaj 58-62
– independentă de limbaj 58-60

I

Indicatori de statut 76, 101-102
– în sens epistemic 20
– în sens ontologic 20
– judecăţi 20
– subiectiv 20
Intensionalitatea 28
– şi atribuirea de funcţii 28
Intenţionalitatea 19
– colectivă 31-34, 42-46, 48
– colectivă/individuală 31-34
– inconştientă 19

L

Limbaj
– şi realitate socială 57-71

M

Motive de acţiune 64

O

Obiectiv 20
– fapte 20
– judecăţi 20
– obiectiv/subiectiv 20
– sensul epistemic 20-21
– sensul ontologic 20
Obiectivitate 20
– epistemică 20-23
– ontologică 20-23

P

Performative 39
– şi fapte instituţionale 53-54

R

Realism 123-156
– argumentul convergenţei 144-145
– categorie ontologică 127
– independenţa logică a reprezentării 128
– intern 141
Realismul extern 123-142, 144
– accepţia curentă 149
– argumentul transcendental 147-152
– presupoziţiile de Fundal 146
– spaţiul de posibilităţi 147
Realitatea
– realitate fizică *versus* realitate produsă social 152-155
– realitatea instituţională şi jocurile 62-66
Reguli
– de constituire 46-51, 152-153
– de reglementare 50
– de reglementare *versus* de constituire 34-36
– şi convenţii 50
– şi Fundal 119-122
Relativitate conceptuală 124, 131-136
Reprezentare 128-129

S

Statut 48
– onorific 85
Subiectivitate
– epistemică 20
– ontologică 20-23

T

Type/token 58
– şi codificare 52-53, 68

Cuprins

Filozofia, limbajul și lumea (Monica Spiridon) 5

În loc de mulțumiri 11

Introducere 13

Capitolul 1
Realitatea ca proiect social 15

Capitolul 2
Producerea faptelor instituționale 37

Capitolul 3
Limbaj și realitate socială 57

Capitolul 4
Teoria generală a faptelor instituționale
Partea I: Mențiune, interacțiune și structură logică 72

Capitolul 5
Teoria generală a faptelor instituționale
Partea a II-a: Producere, conservare și ierarhii 97

Capitolul 6
Capacități preexistente
și explicația fenomenelor sociale 108

Capitolul 7
Există lumea reală?
Partea I: Ofensiva împotriva realismului 123

Capitolul 8
Există lumea reală?
Partea a II-a: Ar putea exista dovezi
în favoarea realismului extern? 143

Capitolul 9
Adevăr și corespondență 158

Concluzie 179

Note 181

Index de nume 185

Index de termeni 187

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viața lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
12. Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul și frica*
16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *Despre divinație*
18, 19. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*
20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrșirea*
22. Porfir – *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii și iraționalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre ființă și esență*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească. Contribuție la studiul conceptului de* midraș
28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate și Infinit*
29. * * * – *Evanghelii apocrife*
30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*
31. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*
33. Seneca – *Naturales quaestiones. Științele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliță – *Platonopolis sau Împăcarea cu filozofia*
35. Hans-Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*
36. Pavel Florenski – *Stîlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*
37. Eugenio Garin – *Omul Renașterii*
38. Julien Ries – *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*

39. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinității. Gîndire, libertate și religie la sfîrșit de mileniu*
40. Robert Darnton – *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*
41. * * * – *Antihristul*
42. Lie Zi – *Calea vidului desăvîrșit*
43. Cicero – *Despre destin*
44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*
45. Françoise Bonardel – *Filosofia alchimiei. Marea Operă și modernitatea*
46. Tatiana Slama-Cazacu – *Strategeme comunicaționale și manipularea*
47. * * * – *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff – *Sfîntul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown – *Structură și funcție în societatea primitivă. Eseuri și discursuri*
50. François Furet – *Omul Romantic*
51. Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului*
52. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*
53. Arnold Van Gennep – *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*
54. Rosario Villari – *Omul baroc*
55. John R. Searle – *Realitatea ca proiect social*

În pregătire:

Isabelle Stengers – *Inventarea științelor moderne*
Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin*
Peter Sloterdijk – *Critica rațiunii cinice* (vol. I)
Norbert Elias – *Procesul civilizării*
Plutarh – *Moralia*

5776/2000

Coperta: Manuela Oboroceanu
Redactor: Luminița Botoșineanu
Tehnoredactor: Irina Juravlea

Bun de tipar: noiembrie 2000. Apărut: 2000
Editura Polirom • B-dul Copou, nr. 4, P.O. Box 266,
6600, Iași, Tel. & Fax (032) 214.100; (032) 214.111;
(032) 217.440 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01)313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
Tel./Fax: 210.51.90

38.000 lei
B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

POLIROM

„John Searle are un stil intelectual distinct, care combină analiza subtilă cu o îndrăzneală ostentativă, este o persoană care apreciază adevărata dispută filozofică." *(New Scientist)*

„John Searle ocupă un loc aparte în istoria ştiinţei cognitive, dovedindu-se aproape de la bun început cel mai tranşant şi mai influent critic filozofic al acesteia. Searle este cu adevărat genial în a exprima pretenţiile (ştiinţei cognitive) în forme inteligibile şi pretins naive." *(Times Literary Supplement)*

„Searle este mentorul lui *homo sapiens*." *(The Boston Globe)*

John R. Searle este profesor de filozofie a spiritului şi a limbii la Berkeley, University of California. Printre cărţile sale se numără *Speech Acts*, *Expression and Meaning*, *The Campus War*, *Intentionality*, *Minds, Brains and Science* şi *The Rediscovery of the Mind*.

ISBN 973-683-579-0

9 789736 835797

EDITURA POLIROM

Pe copertă: El Lissitzky, Proiect de figurine pentru personaje de operă, Hanovra 1923

BCU IASI/CENTRALA UNIVERSITARA/LIBRARY